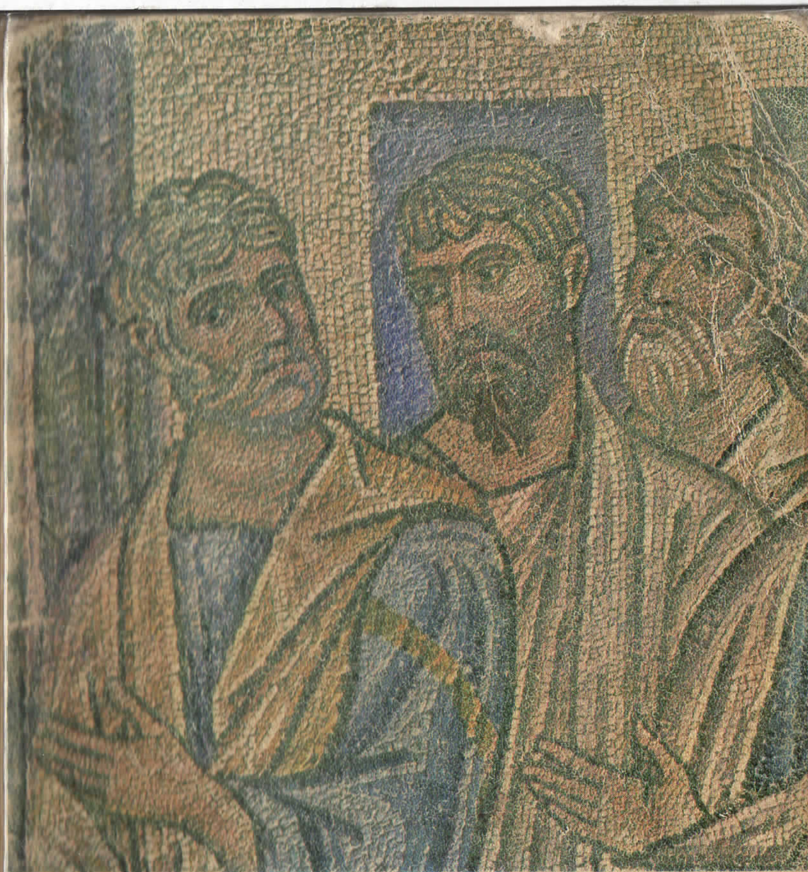
M. Herranz Marco es un joven escriturista formado en Jerusalén y profesor de la Universidad Comillas, de Madrid. El libro es un estudio sencillo y claro de los principales problemas que la llamada crítica histórica ha ido presentando desde el siglo XIX en relación con el Nuevo Testamento: carácter de los Evangelios (¿son historia o mero mensaje?), la persona de Jesús, sus milagros, resurrección y divinidad.

El libro está escrito con el rigor y seriedad que el tema exige, pero en forma amena y divulgadora. Se dirige a amplios lectores no especializados (círculos bíblicos, comunidades de base y de neocatecumenado, etc.), para los que resultará una introducción sencilla y práctica a los Evangelios.

En la portada:
Incredulidad de Tomás
Grupo de Apóstoles.
Iglesia de Daphni (Atenas), s. XI.



M. HERRANZ MARCO

LOS EVANGELIOS Y LA CRITICA HISTORICA

EDICIONES CRISTIANDAD

M. HERRANZ MARCO

LOS EVANGELIOS
Y
LA CRITICA HISTORICA



EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

Depósito legal: M. 8.973.—1978 ISBN: 84-7057-227-X
Printed in Spain
ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID-3

CONTENIDO

PRESENTACION

Especialmente desde la conclusión del Concilio Vaticano II, el cardenal Daniélou, que poseía unas excelentes dotes de investigador y había realizado una fecunda labor de alta investigación, se dedicó más bien a lo que podríamos llamar periodismo religioso en el mejor sentido del término. Fruto de esta nueva actividad son una serie de libritos en que pretende iluminar la fe de un más amplio círculo de lectores. Entre éstos hay uno cuyo título es significativo: La fe de siempre y el hombre de hoy. *En él, con la claridad y elegancia de estilo que caracterizan toda su producción literaria, viene a hacer dos cosas: exponer en qué consiste propiamente la fe cristiana frente a otras formas de religiosidad y presentar brevemente los fundamentos de nuestra fe en Jesucristo. Aquí nos interesan sobre todo las palabras con que el cardenal Daniélou cierra este libro:*

«Hoy es una responsabilidad esencial del pueblo cristiano adquirir conciencia de que la fe que ha recibido, a la que sigue adherido, conserva la totalidad de su valor. Es igualmente un deber del pueblo cristiano reafirmarse en esta fe, profundizarla mediante un conocimiento religioso más sólido, interiorizarla mediante la oración. Si hacemos esto, no tendremos ninguna inquietud respecto al porvenir» [1].

El cristiano de hoy necesita tener el convencimiento de que su fe en Jesucristo no es un edificio viejo y ruinoso que se vendrá abajo a la menor sacudida de la crítica «culta». Para ello precisa un conocimiento religioso más sólido. Sólo así podrá ver no sólo que el hombre moderno puede creer en Jesucristo con una

[1] Cardenal Daniélou, *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui* (París 1969) p. 145.

fe que no es candidez propia de tiempos pasados, sino también que esa fe en Jesucristo es algo más necesario para su vida que el pan de cada día.

Pero, en la Iglesia, los fieles estarían desamparados sin la acción de los pastores: éstos son los que pueden y deben ayudar al cristiano de hoy a profundizar su fe en un conocimiento religioso sólido. Por eso nos permitimos añadir a las palabras del cardenal Daniélou: hoy es una responsabilidad esencial de los pastores proporcionar a los fieles una seguridad de que su fe no es resto de tiempos intelectualmente subdesarrollados, una mezcla difusa de candidez, superstición y folklore. Desgraciadamente, los pastores de hoy no siempre están en condiciones de repartir este pan, sencillamente porque no lo poseen. Hoy tiene plena aplicación lo que, de un tiempo muy semejante al nuestro por lo que se refiere a confusión en las ideas, decía el P. Pouget, que vivió en plena crisis modernista. He aquí sus palabras, según las recogió y presenta el escritor J. Guitton:

«El sacerdote, incluso cuando no es profesor, más o menos siempre debe enseñar; es algo inherente a su ministerio, y esto supone que ha aprendido seriamente a pensar por sí mismo. Hoy, también en Francia, son numerosos los seglares cultos que estudian la Escritura de un modo científico. Frente a estos seglares, cuando se encuentre con ellos, el sacerdote se hallará en un estado de inferioridad, engorroso para su condición y para la causa de Dios que representa, si no puede hablar del libro divino según un estudio personal y verdaderamente científico. Esto no quiere decir que deba ser un exegeta propiamente dicho; en el verdadero saber hay grados. Pero si el ministro de Dios sólo puede hablar del libro de Dios por lo que dicen otros y sin haber adquirido seriamente un conocimiento inmediato y personal de este libro en sí mismo, será siempre un pobre alumno, y le sucederá a veces que citará los maestros a destiempo por no haberlos comprendido. No tenemos una formación científica suficiente. En el clero descuidamos demasiado las ciencias... La falta de sacerdotes no se deja sentir tanto para el trabajo material del ministerio cuanto para la evangelización. Hoy es por medio del periódico y de la palabra como se actúa sobre las almas. El mundo tiene necesidad de alimento espiritual»[2].

En estas palabras de dos hombres de Iglesia, que fueron a la vez estudiosos y pastores, puede leerse la justificación del libro que aquí presentamos. Pensando en los pastores y en los fieles hemos creído oportuno ofrecer una sencilla exposición de lo que una sana crítica histórica puede decir sobre los evangelios, esos libros esenciales para la fe del cristiano. De este modo desarrollamos el contenido de la segunda mitad del libro del cardenal Daniélou que hemos citado. La materia es tan amplia que hubiera exigido muchas más páginas. Por eso, para quienes deseen ahondar más en los temas tratados, indicaremos en notas una bibliografía que consideramos la más idónea.

Este libro ha nacido fundamentalmente de unas lecciones sobre «Jesucristo y los Evangelios» dadas a sacerdotes en 1976 y 1977 en el Ateneo de Teología; a su director, Carlos Escartín, deseo expresar aquí mi honda gratitud por el aliento que siempre me ha infundido. Igualmente debo agradecer al P. Ramón Sánchez de León, SJ, director de Fe Católica, por haberme permitido incluir aquí varios trabajos publicados en «Cuadernos de Evangelio»; y a la Dirección de Ediciones Cristiandad por haber acogido este libro en su prestigiosa colección «Epifanía».

M. HERRANZ

[2] J. Guitton, *Portrait de M. Pouget*, en *Oeuvres complètes*, I (Brujas 1966) pp. 346s.

1

MISERIA Y ESPLENDOR DE LA CRITICA BIBLICA

I

Son muchos los sacerdotes e incluso los fieles de buena voluntad que, cuando en libros o revistas que tratan de la Biblia tropiezan con la palabra «crítica», sienten una especie de instintivo malestar e incluso se ponen en guardia. Tienen la impresión de que esos críticos o exegetas modernos están animados de una malévola intención: hacer oscuras cosas que están muy claras, o echar por tierra un modo de entender la Escritura que les parece esencial a su fe, a la fe de la Iglesia, que los pastores deben predicar y los fieles necesitan profesar. Es imposible leer un estudio de exégesis actual sin tener ideas claras —y mejor sería muy claras— sobre este punto. Sólo esta claridad evitará desasosiegos innecesarios y posturas diletantes, que siempre terminarán en ridículo. Por eso, imitando el título de un artículo de Ortega y Gasset sobre la traducción, en el que expone lo que incluso una buena traducción tiene de malo y de bueno, vamos a hacer unas aclaraciones en torno a la miseria y el esplendor de la crítica bíblica.

1. *Las palinodias de los críticos*

Lo que suele llamarse crítica bíblica no es más que el estudio científico de la Biblia, según técnicas o métodos total o casi totalmente desconocidos hasta la época moderna. Los comienzos de este estudio científico de la Sagrada Escritura se remontan a finales del siglo XVIII, a la época de la Ilustración. Hoy, el carácter «científico» de estos primeros trabajos críticos nos parece un tanto pretencioso; pero sin ellos no se habría llegado a lo que tenemos en la actualidad en este inmenso campo.

En el estudio de la Biblia ocurrió lo que en otras ciencias que también nacieron en la misma época o poco más tarde. Por ejemplo: los primeros «arqueólogos» del antiguo Oriente quizá destruyeron, durante el siglo pasado, más antigüedades de las que salvaron, pero sólo así pudo nacer la arqueología, con las rigurosas técnicas que utiliza hoy. Es cierto que los Libros Sagrados no se escribieron para que siglos más tarde los desmenuzasen los críticos; es cierto también que los autores inspirados no pretendieron comunicar en ellos un saber profano. Según la famosa frase del cardenal Baronio, Dios, en la Sagrada Escritura, no nos quiso enseñar «cómo va el cielo, sino cómo se va al cielo»; y, con mucha mayor razón, tampoco pretende indicarnos «cómo va la tierra». No obstante, esta enseñanza religiosa nos llega en el ropaje de una colección de escritos cuya lengua y procedimientos de composición literaria distan mucho de los que nos son familiares. Por otra parte, toda lengua está estrechamente unida al marco histórico y cultural en que se habla. De ahí las dificultades que ofrece la lectura de muchos pasajes de la Biblia, dificultades señaladas ya muchas veces por los Santos Padres. Es evidente, por tanto, que cuanto pueda acercarnos al texto sa-

grado nos hará captar mejor su contenido religioso, y muchas veces allanará dificultades. Si la crítica moderna nos presta este servicio, no hay motivos para negarle la bienvenida.

Pero la crítica bíblica es una creación de los hombres; de ahí su limitación, su miseria. Esta limitación y esta miseria aparecen bien claras si repasamos los dos siglos de vida que tiene ya la crítica bíblica moderna. En ella encontramos afirmaciones o teorías que con el tiempo se abandonaron para no volver a resurgir, intuiciones acertadas que necesitaron mucho trabajo posterior para separar el oro de la ganga, hipótesis que no encontraron eco cuando fueron formuladas, y años más tarde fueron desenterradas por otros estudiosos. En cierto modo era natural que los creyentes no iniciados en este misterioso juego de la crítica, y más aún quizá los pastores que se hallaban en situación semejante, se encerrasen en su fe tradicional y se burlasen incluso de lo que se presentaba a veces como logros definitivos de la ciencia moderna.

Pero nada mejor para ilustrar la limitación de esta ciencia humana que es la crítica bíblica que presentar unos ejemplos de su vacilante y trabajoso caminar. Eso es lo que vamos a hacer. Los ejemplos que aducimos están tomados de campos que sólo marginalmente tocan la Biblia, es decir, que no pertenecen al contenido religioso de la misma. Así será más fácil controlar las afirmaciones de los críticos y ver lo que tuvieron de perecederas.

En su *Dictionaire Philosophique*, comentando el relato del Génesis sobre Abrahán, hace Voltaire unas glosas burlonas, en un tono de la más absoluta seguridad. El relato —parece decir entre líneas— es una ficción descabellada. «El patriarca —escribe— marchó de un país idólatra (Harán, en Mesopotamia) a otro país idólatra, llamado Siquem, en Palestina. ¿Por qué

marchó allí? ¿Por qué dejó las fértiles orillas del Eufrates para ir a una región tan alejada, tan estéril y pedregosa como la de Siquem? La lengua caldea debía ser muy distinta de la hablada en Siquem, y éste no era un lugar de comercio. Siquem dista de Caldea más de cien lenguas; es preciso atravesar desiertos para llegar allí. Pero Dios quería que hiciese este viaje; le quería mostrar la tierra que sus descendientes debían ocupar varios siglos después de él. Al espíritu humano le cuesta trabajo comprender las razones de semejante viaje».

Al leer hoy estas palabras de Voltaire, lo que resulta incomprensible al espíritu humano es la audacia que suponen a finales del siglo XVIII, cuando el conocimiento de la historia del Oriente próximo, por lo que se refiere al tiempo de Abrahán, era prácticamente nulo por falta de fuentes. Hoy, en cada una de las frases del pasaje citado podemos señalar un despropósito, afirmado con una seguridad rotunda a partir de lo que parece exigir la mera razón. Para escribir la historia de Mesopotamia y Palestina a comienzos del segundo milenio antes de Cristo, los historiadores actuales disponen de una serie de documentos escritos y datos arqueológicos. A la luz de estos materiales, los relatos del Génesis sobre los patriarcas merecen mucho más respeto en cuanto a su contenido histórico.

Voltaire, por ejemplo, considera absurdo dejar las fértiles riberas del Eufrates para ir a la estéril y pedregosa Palestina. Esta objeción, aparentemente tan razonable, resulta hoy cómicamente ingenua: la alta Mesopotamia había recibido a comienzos del segundo milenio a. de C. una oleada de invasores o emigrantes semitas, de la que tenemos huellas también en Palestina. Los nombres de los patriarcas pertenecen a un tipo de nombres propios de persona que aparece

también en documentos del siglo XVIII a. de C. hallados en Mesopotamia (Mari); la lengua, por tanto, era idéntica o muy semejante. Por otra parte, no toda la población de Mesopotamia se componía de campesinos sedentarios que se beneficiaban de las fértiles tierras regadas por el Eufrates. Había también pastores seminómadas, cuyo régimen de vida era muy semejante al de los patriarcas en los relatos bíblicos, y a este grupo pertenecían principalmente, como es natural, los inmigrados. A hombres de esta clase no les resulta tan difícil emigrar, sobre todo en el marco de un más amplio movimiento de gentes. Por eso, ningún estudioso actual, incluso no creyente, se permitiría el tono altanero y burlón de Voltaire al hablar de Abrahán.

* * *

Veamos un segundo ejemplo, con el que pasamos al ámbito del Nuevo Testamento. En él encontraremos enfrentados estudiosos contra estudiosos, críticos contra críticos.

Hasta finales del siglo pasado, las gramáticas de griego bíblico describían la lengua del Nuevo Testameto como un griego semitizante, sembrado de construcciones que no son propiamente griegas, sino reproducción literal —y, por tanto, violenta— de construcciones normales en hebreo o arameo. Pero a finales del siglo pasado y comienzos del actual llegaron a manos de los estudiosos grandes cantidades de papiros más o menos contemporáneos de los escritos del Nuevo Testamento, procedentes de Egipto. El valor de estos papiros reside precisamente en su escasa calidad literaria: la mayoría de ellos contiene cartas y documentos privados, escritos por gentes iletradas, con abundantes faltas de ortografía y con una gramática que choca con la elegante aticista de los literatos

de la misma época (Plutarco, Luciano, etc.). Los estudiosos comprendieron en seguida que los autores de estos humildes documentos utilizaron en ellos la lengua vulgar, la hablada en casa y en la calle, no la aprendida en las escuelas de retórica leyendo a los grandes autores clásicos.

En 1906, el inglés J. H. Moulton publicaba el primer volumen de una extensa gramática del griego del Nuevo Testamento. Para su estudio de la lengua de los evangelios, Moulton utilizó los textos vulgares aportados por los papiros egipcios. Entusiasmado ante el hecho de que no pocas peculiaridades del griego bíblico aparecían también en los papiros, atacó con energía a los gramáticos que explicaban estas peculiaridades por influjo del hebreo o el arameo. En el Nuevo Testamento —decía— no tenemos un griego cargado de hebraísmos o arameísmos, sino simplemente el griego común de la época helenística, difundido por todo el Oriente Próximo a raíz de las conquistas de Alejandro (siglo IV a. de C.) en su forma vulgar. Muchos autores siguieron en esta apreciación a Moulton, pero no faltaron quienes continuaron insistiendo en el colorido semítico que presenta el griego del Nuevo Testamento.

Moulton murió antes de publicar el segundo volumen de su obra. De ello se encargó, entre 1919 y 1929, W. F. Howard. Al material que había dejado escrito su predecesor, Howard añadía un extenso capítulo dedicado a los semitismos del Nuevo Testamento. Al mismo tiempo, en la introducción afirmaba que el griego de Mc nos autoriza a pensar que la catequesis recogida en su libro por el evangelista, colaborador de san Pedro, fue impartida antes en arameo; en muchos casos —dice— lo que tenemos es una traducción demasiado literal de esta catequesis aramea. Howard, por tanto, venía a suavizar notablemente las

afirmaciones tajantes de Moulton: para explicar el griego del Nuevo Testamento, especialmente de los evangelios, era preciso tener en cuenta el substrato hebreo o arameo que se esconde tras él.

Pero no terminó aquí la historia de la gramática iniciada por J. H. Moulton. El tercer volumen del proyecto, que debía contener el estudio de la sintaxis, no apareció hasta 1963, y fue obra de un tercer autor: N. Turner; W. F. Howard había muerto sin comenzarlo. La introducción a este tercer volumen es una especie de balance de cincuenta años de estudio de la lengua del Nuevo Testamento, y en él hay mucho de vuelta a la apreciación que Moulton combatía con ardor en el primer volumen. En esta introducción, N. Turner afirma: es innegable el fuerte carácter semítico del griego del Nuevo Testamento; las peculiaridades de este griego no se explican únicamente a partir del griego vulgar de la época helenística, conocido por los papiros; debemos reconocer que no sólo la materia de que tratan estos libros es única, también lo es la lengua. Naturalmente, la obra de Moulton, y de otros que trabajaron en el mismo campo, no fue inútil. En muchos puntos sus aportaciones siguen teniendo valor. Pero su apreciación global del griego bíblico ha cedido el paso a otra más equilibrada, y que al menos en parte es una marcha atrás.

* * *

Con estos dos ejemplos no hemos dado una visión completa de lo que han sido los estudios modernos de la Biblia; pero no son los únicos que podemos aducir para poner de relieve lo que en estos estudios, como en toda obra humana, hay de limitado. Si en materiales que no rozan directamente las verdades de fe constatamos estas apresuradas seguridades de los

doctos, que terminarían en canto de la palinodia, ¿no habrá ocurrido lo mismo en teorías o afirmaciones sobre puntos que pertenecen al ámbito de la Revelación? En este caso, la cautela de los pastores de almas y los fieles está más que justificada. A este respecto conservan todo su valor las recomendaciones que a comienzos de siglo hacía el P. Lagrange, que supo armonizar maravillosamente su rigor de exegeta y su fe en la Escritura y en el Magisterio de la Iglesia:

«De una crítica racional —escribía— no hay nada que temer. Por tanto, si podéis garantizar que vuestra crítica será siempre conforme a la recta razón, tomaos la libertad y usad de autonomía. ¿Qué cristiano podrá temer que una crítica racional resulte un peligro para la fe? Pero recordad las aberraciones sin número de una crítica que se consideraba tan segura de sí misma, los sistemas derrocados por los sistemas. Es preciso precaverse contra este peligro, pues aquí bordeamos sin cesar lo que no es accesible a la sola razón, y evitar las divagaciones subjetivas en materia divina» [1].

2. *Las contradicciones de los críticos*

Otra de las cosas que desasosiega a pastores y fieles es la diversidad de interpretaciones que dan los críticos a pasajes de la Sagrada Escritura, especialmente

[1] Recomendamos encarecidamente la lectura de las fuertes acusaciones de dos estudiosos recientes, uno protestante y otro católico, a la crítica bíblica actual por olvidarse de que los libros de que se ocupa, por ejemplo, los evangelios, fueron escritos para alimentar la esperanza de sus lectores, no para ilustrar su saber histórico: P. Minear, *Gospel History: Celebration or Reconstruction?*, en D. H. Miller y D. Y. Hadidian (eds.), *Jesus and Man's Hope*, II (Pittsburgh 1971) pp. 13-27; F. Dreyfus, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église:* «Revue Biblique» 82 (1975) 321-359.

cuando éstos entrañan una grave dificultad. En realidad, esta diversidad aparece ya en los Santos Padres y en los teólogos medievales; pero siempre sin que en ella se atente contra lo que es verdad de fe. Entre los críticos modernos no siempre ocurre esto, o al menos no parece ocurrir. Veamos un ejemplo, en que tampoco se rozan verdades de fe.

Para la investigación histórica, ningún hecho entre los que narran los evangelios ofrece tantas garantías de historidad como la muerte de Jesús en la cruz. Pero junto a este acuerdo fundamental, frente al resto del relato bíblico, en que se narran las incidencias del proceso, encontramos una desconcertante diversidad de valoraciones e interpretaciones. Por lo que se refiere a la historicidad, el episodio más discutido es, sin duda, el juicio ante el Sanedrín. En el relato del juicio ante el procurador Pilato, cuya historicidad básica nadie discute, se han señalado una serie de incongruencias que han dado lugar a una multitud de explicaciones. Dentro de él hay un episodio que ha sufrido recios ataques por parte de la crítica: el de la liberación de Barrabás.

El motivo de esta actitud es siempre el mismo: la costumbre que le sirve de base, la liberación de un preso por el procurador, a petición del pueblo, con ocasión de la Pascua no está documentada fuera de los evangelios; las fuentes judías que nos informan sobre la vida y la historia de Palestina en el siglo I de nuestra era no la mencionan. Esto explica las posturas radicalmente escépticas ante el relato evangélico. Así, con una mezcla de superioridad crítica y bufonería tendenciosa que recuerda mucho la de Voltaire, C. Guignebert escribe:

«He aquí otro episodio notablemente extraño. En primer lugar no poseemos, fuera de los evangelios, ningún testimonio sobre la sorprendente costumbre. ¿Cómo es posible que un malhechor, incluso muy peligroso, deba ser puesto en libertad, si el pueblo lo reclama, sin que ningún escrito judío nos hable de este exorbitante privilegio?».

Entre los autores que se han ocupado del relato de la Pasión son muchos los que ven en el modo de presentar el proceso ante Pilato una clara intención apologética: un interés por lograr que el cristianismo apareciera como algo distinto del judaísmo, totalmente ajeno, por tanto, a la actividad levantisca de los judíos frente a Roma. Dentro de esta línea destaca el inglés S. G. F. Brandon. Según él, todo el Evangelio de san Marcos fue elaborado con esta tendencia apologética. Para desvincular el cristianismo del judaísmo era necesario hacer ver que fueron las autoridades judías, no los romanos, representados por Pilato, quienes encontraron delito en Jesús y quisieron su muerte. Al ocuparse del episodio de Barrabás, Brandon escribe:

«El supuesto básico del relato, que una especie de amnistía era un elemento regular en la fiesta de la Pascua bajo el mando de los procuradores romanos, carece casi totalmente de corroboración histórica no cristiana. Y este hecho no puede soslayarse apelando a la ilegitimidad lógica del argumento basado en el silencio, pues en esta materia teníamos motivos para esperar información de Josefo, que tan interesado se muestra en destacar los privilegios que sus compatriotas habían recibido de los romanos».

Ante estas dificultades son varias las hipótesis que se han formulado sobre el origen del relato evangélico y la realidad histórica que pudiera esconderse tras él. Aparte otras de menor importancia, las principales pueden reducirse a tres grupos.

1) Por su sobriedad imaginativa presentaremos en

primer lugar las de E. Haenchen y E. Schweizer. Según E. Haenchen, no puede negarse que hubo por entonces un Barrabás, complicado en una insurrección nacionalista, al que se le concedió la libertad. Pero esto no quiere decir que el relato evangélico sea histórico. El relato es legendario, una leyenda cuya intención es poner de relieve el enorme delito de los judíos —sobre todo de los sacerdotes dirigentes—, que prefirieron la libertad de un homicida a la del Salvador, y pidieron la muerte de Jesús.

Por lo que se refiere a E. Schweizer, tras recordar que la costumbre de conceder la libertad todos los años a un preso es extraordinariamente inverosímil, sugiere la posibilidad de que en la comunidad cristiana primitiva se hablase de un caso aislado de amnistía, que contrastaba con la condena de Jesús a la cruz. Así, ésta aparecía como un delito más grave, a la vez que quizá se intentaba poner de relieve el carácter vicario de la muerte de Jesús: el homicida recibe la libertad, mientras el Hijo de Dios carga con el castigo. Pero que el nombre de Barrabás no es totalmente inventado viene a demostrarlo el hecho de que el candidato a la libertad no es presentado ya desde el comienzo como el homicida Barrabás; en Mc no se especifica aún en qué relación estuvo Barrabás con los insurrectos a que se alude.

2) Las hipótesis que presentamos a continuación están basadas todas en un famoso dato de crítica textual. En Mt, unos pocos manuscritos del texto original dan a Barrabás el nombre compuesto «Jesús Barrabás» (Mt 27,16.17). Esta variante, aunque poco atestiguada, tiene a su favor el llamado argumento interno; se trata —dicen— de la lección más difícil: es muy explicable, en efecto, que, si en el original de Mt se leía «Jesús Barrabás», algún copista, por reverencia al Salvador, eliminara la primera parte del nombre en el

homicida Barrabás; no es concebible, en cambio, que si el nombre del homicida era originalmente el simple Barrabás, un copista se atreviera a darle el mismo nombre del Salvador.

Partiendo de este dato y, como siempre, queriendo explicar el silencio sobre esta amnistía fuera de los evangelios, A. E. J. Rawlinson sugiere la posibilidad de que el relato que tenemos en Mc deba su origen a lo que él llama «una coincidencia histórica extrañamente dramática». La multitud que sube a pedir a Pilato la liberación de un preso (Mc 15,8) no se reunió para asistir al proceso de Jesús: se trataba de partidarios de Barrabás, que aparecen en este momento para pedir la libertad de éste. Así se explica una dificultad del relato evangélico que se señala con frecuencia: el brusco cambio de actitud frente a Jesús por parte de la turba, especialmente si se supone que es la misma del Domingo de Ramos. No hubo tal cambio de actitud, pues no es necesario suponer que la multitud del episodio de Barrabás estaba compuesta de anteriores simpatizantes de Jesús de Nazaret.

Cuando esta multitud llega ante el pretorio, Pilato tiene en su poder dos acusados: Jesús Barrabás y Jesús el llamado Cristo. «Así —dice Rawlinson—, no es improbable que la coincidencia de nombres pueda facilitar la clave para descubrir lo que realmente ocurrió. La llegada de una multitud que pedía la libertad de Jesús (es decir, de Jesús Barrabás) fue interpretada en un principio por Pilato como una demostración de simpatía popular en favor de Jesús de Nazaret; el procurador está convencido de que éste no es un hombre peligroso desde el punto de vista político, y accede inmediatamente a concederle la libertad. Pero entonces los dirigentes del grupo sacerdotal incitan a la multitud para que les conceda la libertad de Barrabás. En otras palabras: los sacerdotes

intervienen haciendo causa común con los partidarios de Barrabás y pidiendo también la libertad de éste, a cambio del apoyo de aquéllos en favor de su demanda de condena a la cruz para Jesús de Nazaret».

Rawlinson formula su hipótesis con una gran prudencia y un sincero respeto al texto evangélico. Al pasar, en cambio, a P. Winter, que en realidad hace la misma reconstrucción de los hechos, el tono que encontramos es menos sereno. Así, mientras Rawlinson se limita a decir que la costumbre regular de liberar un preso con ocasión de la Pascua pudo ser una inferencia errónea por parte de los evangelistas a partir del presente episodio, P. Winter escribe: «El privilegio pascual es simplemente un producto de la imaginación; no existía tal costumbre». Dado que los reos tenían el mismo nombre, Pilato sufrió una confusión y no hizo más que preguntar quién era quién. Partiendo de este incidente trivial, y con el deseo de inculpar a los judíos por la muerte de Jesús y exonerar a Pilato, los evangelistas crearon la historia de que el procurador quería liberar a Jesús, pero la multitud, a la que la fantástica costumbre de la amnistía pascual daba el derecho de decidir, se negó.

Como se ve, esta reconstrucción de P. Winter está hecha en no pequeña medida con la intención de disculpar a los judíos, acusando para ello de antijudaísmo a los evangelistas. Esta postura es explicable en un autor judío que escribe después de la cruel experiencia nazi, pero no es legítimo ni sensato combatir un error con otro error. La Iglesia primitiva, en efecto, necesitaba y podía proclamar la inocencia de Jesús; para ello era inevitable que aludiese a la culpabilidad de las autoridades judías en el proceso. Que en el trascurso de la transmisión de la tradición evangélica se acentuara esta culpabilidad, y en cierto modo apareciera una tendencia antijudía, es explicable y tiene paralelos en la literatura judía dentro y fuera del Antiguo Testamento. Pero, como afirma A. N. Sherwin-White en su crítica a Winter, los motivos de esta tendencia «no pueden buscarse en el deseo de tener contentos a los romanos desfigurando la actitud de Poncio Pilato frente a Cristo».

En cuanto al incidente que sirve de base a la hipótesis de Rawlinson y Winter, la confusión de nombres por Pilato, es demasiado trivial para montar sobre él una teoría. En el plano de la realidad histórica se habría tratado de un incidente insignificante y fácilmente subsanable, que no era probable lo recogiese la tradición. Nos hallamos, por tanto, ante una hipótesis desesperada que quiere dar cuenta de unos datos que se contradicen.

3) Las dos últimas reconstrucciones que vamos a reseñar, aunque no totalmente idénticas, tienen una base común. Más que por su valor, las traemos aquí para que se vea hasta qué punto de desconfianza en el relato evangélico ha llevado a algunos autores la falta de testimonios extraevangélicos sobre la amnistía que sirve de base al relato.

Tras someter a severa crítica los pasajes evangélicos que hablan —o se supone que hablan— de la amnistía pascual y los paralelos extrabíblicos que suelen aducirse, H. A. Rigg propone una reconstrucción de los hechos basada también en el nombre compuesto, Jesús Barrabás, que leemos en una parte pequeña de la tradición textual. En descargo suyo debemos advertir que él mismo reconoce la escasa consistencia de su hipótesis. Según él, en el proceso ante Pilato no hubo una persona distinta de Jesús de Nazaret llamada Jesús Barrabás. Barrabás, en arameo Bar-Abba, significa «hijo del padre». De aquí deduce Rigg: dada la frecuencia con que Jesús de Nazaret hablaba de su

Padre, Bar-Abba (= Hijo del Padre) pudo ser un apelativo o apodo que le daban algunos judíos, y probablemente también no judíos. Al iniciarse el proceso, las autoridades presentan a Jesús ante Pilato como «hijo del padre», es decir, como un hereje según su ley. Pilato responde que tales materias no son de su competencia, y se desentiende del caso. Entonces, los sanedritas presentan a Jesús como Mesías, es decir, como pretendiente a la realeza sobre Israel, y Pilato, viendo que este delito sí es de su competencia, reanuda el juicio, que termina con la condena de Jesús, el llamado Cristo.

Recientemente, H. Z. Maccoby ha ofrecido otra versión de la teoría de los dos nombres para una mismo persona en el episodio de la liberación de Barrabás. El nombre arameo Barrabás admite dos etimologías: Bar-Abba, «hijo del padre», y Bar-Rabbá(n), «hijo del maestro». Pero ambas pueden encerrar un mismo título: «maestro». En los evangelios —recuerda Maccoby—, Jesús es llamado muchas veces «maestro, rabí». Jesús Barrabás, por tanto, equivalente a Jesús el Maestro, pudo ser muy bien uno de los nombres con que se designaba a Jesús de Nazaret. Teniendo esto en cuenta —continúa Maccoby—, es fácilmente concebible que en un principio, antes de la redacción del evangelio de Mc, existiera una tradición que hablaba de que, mientras Jesús se hallaba en la cárcel, la multitud gritaba ante el pretorio de Pilato pidiendo la liberación de «Jesús el Maestro», en arameo, Jesús Barrabás. Este hecho estaría muy en consonancia con los evangelios, que hablan repetidas veces del entusiasmo de las turbas por Jesús, incluso en la proximidad de la pasión.

En un primer momento —prosigue su reconstrucción Maccoby—, cuando las relaciones entre la Iglesia y el pueblo judío eran relativamente amistosas, el relato que narraba el episodio hablaba de una multitud que pedía la liberación de Jesús Barrabás, Jesús el Maestro, idéntico a Jesús de Nazaret, mientras los sacerdotes gritaban: «¡Crucifícalo!» Más tarde, al crecer la hostilidad entre cristianos y judíos, el relato fue retocado: la multitud pasó a pedir la muerte de Jesús; el Jesús cuya libertad se pedía pasó a ser otra persona, Jesús Barrabás, distinta de Jesús de Nazaret. Lo que originariamente era una duplicidad de nombres se convirtió en duplicidad de personas. Al mismo tiempo, el relato adquirió un fuerte dramatismo con la introducción del privilegio pascual, que daba a la turba la posibilidad de liberar a uno de los acusados. Así, en el relato final, la intención inicial de liberar a Jesús se convierte en todo lo contrario: la petición de su condena.

De estas reconstrucciones, hechas con más imaginación que datos históricos, baste decir lo que afirma uno de los estudiosos católicos que más esfuerzo ha dedicado al estudio del proceso de Jesús, el alemán J. Blinzler, a propósito de la hipótesis de H. A. Rigg: que se aleja del suelo de la sana crítica. Por lo que se refiere a la variante del nombre compuesto, Jesús Barrabás, sobre la que están construidas todas estas reconstrucciones de los hechos, no todos los críticos la consideran primitiva. Pero, aun en el caso de que lo fuera, el nombre compuesto Jesús Barrabás no tendría nada de extraordinario. Los nombres de los grandes personajes bíblicos, como Jacob, José, Josué, eran muy comunes en tiempo de Jesús. Y por lo que respecta al segundo elemento, Barrabás (en arameo, Bar-Abba), es muy expresiva la siguiente historieta del Talmud de Babilonia:

Uno decía: «Busco a Abba». Le respondieron: «Aquí hay muchos Abba». El dijo: «Busco a Abba Bar-Abba». Le respondieron: «Aquí hay muchos Abba

Bar-Abba». El dijo por fin: «Busco a Abba Bar-Abba, padre de Samuel» (Berakot 18a).

* * *

Ante esta variedad de interpretaciones de un texto evangélico, algunas un tanto pintorescas, y esta diversidad de conclusiones a que ha dado lugar una dificultad del mismo, no debe extrañar que los no profesionales de la crítica moderna se sientan no poco desconcertados; que incluso haya pastores de almas y fieles que temen sinceramente que el estudio científico de la Sagrada Escritura quita o puede quitar la fe. En el caso de la liberación de Barrabás, estos hombres se resistirán tenazmente a admitir sobre todo las teorías que niegan rotundamente su historicidad. Y quizá no tanto por pensar que la inspiración entraña la inerrancia, como, en el fondo, por el temor de que la piqueta de la crítica realice la misma labor demoledora respecto a pasajes de la Escritura mucho más esenciales para la fe cristiana, por ejemplo, los que hablan de la resurrección de Jesús. Por otra parte, ante el desacuerdo de los críticos, estos pastores y fieles piensan instintivamente que lo mejor es cobijarse en la lectura piadosa, no científica, de los Libros Sagrados, y cerrar los ojos a cuestiones que parecen bizantinas o artificiosas.

¿Qué debemos decir de esta actitud? En ella hay algo ciertamente aceptable: el convencimiento de que, en la interpretación de la Sagrada Escritura, la última palabra no es de los críticos o profesores, sino de la Iglesia. No obstante, quizá no esté fuera de lugar recordar aquí que, según palabras del cardenal Merry del Val, la Iglesia nunca dirá una tontería. Por lo que se refiere a nuestro caso, en la hipótesis de que considerase necesario u oportuno pronunciarse sobre el relato de la liberación de Barrabás, la Iglesia no podría soslayar la dificultad que, como hemos dicho, contiene: la costubre de liberar un preso todos los años por la Pascua, a petición del pueblo, sólo está atestiguada en los evangelios; los escritos judíos o paganos de la época no la mencionan. En la investigación de la realidad de los milagros, por ejemplo, curaciones atribuidas a la intervención de un santo, el concilio de Trento recomienda a los obispos que atiendan a la vez a la piedad y a la verdad; dicho con otras palabras: que su celo piadoso de pastores no los lleve a admitir sin más como milagroso lo que puede explicarse por causas naturales. Esta recomendación puede aplicarse perfectamente a la lectura de los Libros Sagrados. Si desde hace doscientos años su lectura se ha hecho más problemática —en muchos casos lo fue ya desde muy antiguo—, con mayor razón deben hoy, especialmente los pastores, leerlos atendiendo a la vez a la piedad y a la verdad. De esto nos ocuparemos a continuación [2].

[2] Sobre las interpretaciones del episodio de Barrabás véase nuestro estudio *Un problema de crítica histórica en el relato de la Pasión: la liberación de Barrabás:* EstBíb 30 (1971) 137-160. Sobre las luces y las sombras de la crítica bíblica puede verse también la sección «Nuevas cartas de san Jerónimo» en *Cuadernos de Evangelio,* 3, 4 y 5 (marzo-mayo 1974) (Ed. Fe Católica, Maldonado, 1, Madrid-6).

II

Los recelos de ciertos pastores de almas y fieles ante la crítica moderna de la Biblia han hecho que a veces, al menos implícitamente, se haya llegado a afirmar que el estudio científico de la Sagrada Escritura —pues eso es la crítica— es un invento del diablo. Como prueba de ello se habla de las cosas que esta crítica destruye, y en consecuencia del daño que no pocos exegetas, incluso católicos, están haciendo a los fieles. Parece, por tanto, que es preciso guardarse de estos hombres y de cuanto sale de su pluma. De lo contrario podría correr peligro la fe del lector piadoso, que cree firmemente en el carácter inspirado de los Libros Sagrados, y en ellos alimenta su esperanza.

No hace mucho, una revista de postura notoriamente ortodoxa formulaba la acusación siguiente contra los exegetas actuales: respecto a un pasaje evangélico que estábamos enseñados a entender de un modo determinado, según la tradición de la Iglesia, nos vienen con que el texto primitivo no era como nosotros lo leemos, que decía esto o aquello; y se quedan tan satisfechos. Esta acusación, formulada de este modo, sin matizaciones, puede encerrar una gran calumnia, a la vez que una solemne simpleza, o una verdad que merece la pena destacar. Ya los Santos Padres, en efecto, debieron romperse la cabeza porque los manuscritos bíblicos no concordaban, y, por tanto, no decían lo mismo. ¿Cuál era el texto original, el que escribió el autor sagrado? Por otra parte, hay casos en que es precisamente la reconstrucción del original arameo que se esconde tras el griego que nos ha llegado lo que nos permite resolver dificultades muy serias; y dificultades que no han inventado los críticos, sino que están a la vista de todos, con tal de que se tomen la

molestia de leer el texto detenidamente. Más adelante citaremos un ejemplo.

La extrañeza o el desconcierto de pastores y fieles ante la exégesis moderna, que incluye la crítica, pueden estar justificados por dos motivos: porque lo que se presenta como estudio exegético serio, científico, no es digno de tal nombre, o porque la presentación del problema y de la solución correspondiente no está hecha con el tiento y la cordura que deben imperar en todo lo que, sobre todo en esta materia, se escribe para un público no especializado. Pero en uno y otro caso es fácil ver que la culpa del posible entuerto no es de la exégesis misma, sino de los malos exegetas, que pueden ser malos por no saber —en palabras de fray Luis de León, «por tener el título de teólogos, pero no la teología»— o por no saber exponer debidamente lo que creen haber descubierto. Desgraciadamente, hoy abundan las publicaciones destinadas al gran público en que faltan ambas cosas: el saber verdadero y la inteligente exposición de lo que quizá constituye todavía una novedad para no pocos pastores y fieles.

De lo dicho se deduce que el remedio de este mal no residirá en lograr que dejen de hablar y escribir los exegetas, y menos aún en que se ponga fin a todo estudio científico de la Sagrada Escritura, como si éste constituyera una profanación, sino en conseguir que la Iglesia cuente con el mayor número posible de buenos exegetas, bien preparados, fieles al Magisterio y a la tradición, y a la vez dispuestos al ingrato trabajo que exige todo estudio serio de la Escritura, y, finalmente, con espíritu pastoral adecuado cuando hablan o escriben para no profesionales. Conviene no olvidar nunca que el exegeta y el teólogo están al servicio del pastor; porque lo que no puede faltar en la Iglesia es la predicación, y ésta es tarea de los pastores. Lo que

constituiría un despropósito en todos los sentidos es la pretensión de que el estudio científico de la Sagrada Escritura no es necesario, pues basta leerla dejándose guiar por el Espíritu Santo, que es quien la inspiró, dando por supuesto que cada fiel lector puede ser así el único responsable de su lectura y aprovechamiento.

3. *San Agustín exegeta: réplica a una objeción*

Pero lo curioso es que de la necesidad de ayuda humana en la lectura de la Sagrada Escritura habló ya san Agustín en su *De doctrina christiana,* que es el primer manual de estudios bíblicos y de predicación que se escribió en la Iglesia. La obra, por tanto, no está dirigida a profesionales de la exégesis, sino a pastores de almas, pues la principal y la más difícil tarea de éstos es la predicación. Por su radical actualidad, vale la pena que citemos por extenso las propias palabras del santo obispo de Hipona. En el prólogo, antes de entrar en materia, sale al paso a tres objeciones que —según él— pueden formularse contra el libro que presenta. La tercera objeción, que es la que nos interesa especialmente aquí, dice literalmente:

«Un tercer grupo de objetantes estará representado por los críticos que o interpretan bien las Escrituras o se figuran que las interpretan bien, y que, sin haber leído ninguna de las observaciones que he decidido exponer aquí, o ven o creen ver que ellos son capaces de comentar los Libros Sagrados, y por ello presumen de que estos preceptos no son necesarios para nadie, sino que todo cuanto se explica laudablemente en las dificultades de la Escritura puede hacerse con la gracia de Dios» *(Prólogo 3).*

A los que rechazan de este modo el estudio metódico de la Sagrada Escritura, negando la necesidad de ciencias auxiliares y refugiándose en la ayuda de la gracia divina, san Agustín replica detenidamente, lo cual es prueba de que semejante actitud —a la que podríamos calificar de altaneramente piadosa— no era imaginaria, sino que estaba bastante extendida. He aquí su respuesta, en la que se percibe repetidas veces una suave ironía:

«En cuanto a los que se sienten seguros de la gracia divina y presumen entender e interpretar los Libros Santos sin recurrir a las normas que quiero ofrecer aquí, y por ello creen que he escrito cosas superfluas, su excitación quedará calmada si recuerdan que, aunque se alegren con justicia de un gran don de Dios, fue de hombres de quienes aprendieron al menos el alfabeto. Por tanto, no deben considerar injuria personal el que Antonio, monje egipcio, hombre santo y perfecto, sin saber leer —según dicen—, aprendió de memoria las Escrituras Divinas sólo de oírlas, y, meditándolas, las comprendió sabiamente. Tampoco deben considerar una injuria el que un esclavo bárbaro, cristiano, según hemos oído decir a personas muy serias y dignas de fe, recibió sin enseñanza de nadie el pleno conocimiento de las letras, conocimiento que había pedido a Dios durante tres días; de modo que, ante la admiración de los presentes, leyó del comienzo al fin el códice que le presentaron.

»Pero si alguien no cree en la verdad de estos hechos, no los defenderé con terquedad. Aquí nos ocupamos de cristianos que pretenden conocer las Escrituras Santas sin tomar como guía a un hombre; si es así, pueden presumir de un bien verdadero y nada despreciable. Sin embargo, se verán obligados a concedernos que cada uno de nosotros, desde el comienzo de la infancia, aprendió su lengua a fuerza de oír; y si sabe otra lengua, el griego, el hebreo, o cualquier otra, o la

aprendió también oyéndola o por medio de un hombre que le sirvió de maestro. Según la opinión de los que aquí rebatimos, debíamos aconsejar a todos los hermanos que no enseñen a sus hijos estas lenguas, pues los apóstoles, al descender sobre ellos el Espíritu Santo, en un instante hablaron las lenguas de todas las naciones; o advertir al que no se ve distinguido con semejantes favores que no se considere cristiano, y dude haber recibido el Espíritu Santo.

»Lo que debe hacerse es todo lo contrario: que el ignorante aprenda sin soberbia lo que debe aprenderse de un hombre, y que quien enseñe comunique sin soberbia ni envidia lo que recibió. No tentemos a aquel en quien hemos creído, no sea que, engañados por las astucias y la perversidad del enemigo, nos neguemos incluso a ir a la iglesia para oír y aprender el Evangelio, o para leer un códice, o para oír al hombre que lo lee y predica, esperando ser arrebatados al tercer cielo, o en el cuerpo o fuera del cuerpo —como dice el Apóstol—, y oír allí palabras inefables, que no es concedido al hombre pronunciar (2 Cor 12,2-4), o ver allí al Señor Jesucristo y escuchar de él el Evangelio en lugar de escucharlo de un hombre.

»Guardémonos de semejantes tentaciones, llenas de soberbia y peligros, y pensemos más bien que el mismo apóstol Pablo, aunque derribado en tierra e instruido por una voz divina y celeste, fue enviado a un hombre para recibir los sacramentos y ser incorporado a la Iglesia (Hch 9,3-7); y que el centurión Cornelio, aunque un ángel le había anunciado que sus oraciones y limosnas habían sido aceptadas, fue puesto en manos de Pedro para ser iniciado; y de él no recibiese sólo los sacramentos, sino oyese también qué debía creer, esperar y amar (Hch 10,1-6). Ciertamente, todas estas funciones podían haber sido desempeñadas por un ángel; pero si Dios pareciese

no querer comunicar su palabra a los hombres por medio de hombres, la condición humana resultaría envilecida. ¿Cómo, en efecto, sería verdad lo que dice el Apóstol: 'Santo es el templo de Dios, que sois vosotros' (1 Cor 3,17), si Dios nos diese respuestas desde un templo humano, y todo lo que quisiera que aprendiesen los hombres lo hiciera resonar desde el cielo por medio de ángeles? Por añadidura, la misma caridad, que ata estrechamente a los hombres con el nudo de la unidad, no tendría acceso a los espíritus para fundirlos y como mezclarlos entre sí, si los hombres no aprendiesen nada por el ministerio de los hombres.

»Aquel eunuco que leía al profeta Isaías y no lo entendía no fue enviado a un ángel, ni le fue expuesto por un ángel lo que no comprendía, o le fue revelado por acción de Dios en su mente sin intervención de hombre; sino, por inspiración divina, fue enviado a él y se sentó junto a él Felipe, que conocía al profeta Isaías, y con lengua y palabras humanas le descubrió lo que en aquella Escritura estaba escondido para él (Hch 8,27-35). Dios hablaba con Moisés; y, sin embargo, éste, con grandísima cordura y sin la menor soberbia, recibió de su suegro, esto es, de un extranjero, el consejo para dirigir y administrar un pueblo tan grande (Ex 18,14-26). Moisés, en efecto, sabía que, cualquiera que fuese el espíritu de quien venía el consejo, se debía atribuir no a él, sino al que es la verdad, al Dios inmutable.

»Finalmente, el que se gloría de comprender por un don divino, sin ser instruido con ningún precepto, todas las oscuridades que hay en la Escritura, cree justamente —y es verdad— que ese don no es una facultad que posee por sí mismo, sino dada por Dios, pues así busca la gloria de Dios y no la suya. Pero cuando lee, y entiende sin que se lo explique ningún hombre, ¿por

qué pretende explicar a otros, en lugar de remitirlos a Dios, para que también ellos entiendan no por obra de un hombre, sino por una enseñanza interior de Dios? Quizá teme que el Señor le diga: 'Siervo malo, debías haber dado mi dinero a los banqueros' (Mt 25,26). Por tanto, de igual modo que éstos presentan a otros de palabra o por escrito las cosas que entienden (en la Sagrada Escritura), así también yo, si comunico no sólo las cosas que deben aprender, sino además las reglas que deben seguir en su interpretación, no debo ser criticado por ellos. Aunque nadie debe considerar nada como suyo propio, exceptuada quizá la mentira, pues todo lo verdadero procede del que dijo: 'Yo soy la verdad' (Jn 14,6). ¿Qué tenemos, en efecto, que no hayamos recibido? Y si lo hemos recibido, ¿por qué nos gloriamos como si no lo hubiésemos recibido? (1 Cor 4,7).

»El que lee un escrito a unos oyentes pronuncia unas letras que conoce; en cambio, el que enseña las letras del alfabeto lo hace para que otros sepan también leer; pero uno y otro comunican lo que han recibido. Lo mismo ocurre con el que expone a unos oyentes las cosas que entiende en las Escrituras: hace como el lector que, por razón de su oficio, pronuncia las letras que entiende; en cambio, el que enseña cómo se han de entender las Escrituras es semejante al que enseña el alfabeto, es decir, al que enseña a leer. De este modo, así como el que sabe leer, si encuentra un códice, no necesita otra persona que le lea lo que en él hay escrito, así también el que reciba las normas que pensamos dar aquí, si encuentra en los Libros Sagrados algo oscuro, poseyendo unas reglas que vienen a ser como las letras del alfabeto, no necesitará otra persona inteligente que le descubra lo que está oculto. De este modo, dejándose guiar por determinadas indicaciones, podrá llegar él mismo al sentido oculto sin ningún error, o al menos evitará caer en el absurdo de una opinión disparatada» (*Prólogo* 4-9).

Estas palabras de san Agustín, gran exegeta a la vez que gran pastor de almas y predicador, hablan sin necesidad de comentario. En resumen viene a decir: en la inteligencia de la Sagrada Escritura, la pretensión de que basta la gracia de Dios y está de sobra el esfuerzo estudioso constituye una soberbia pedante. En el cuerpo de la obra, san Agustín dedica tres de los cuatro libros a dar normas sobre cómo entender lo que dicen las Sagradas Escrituras; de ellas forma parte el recurso a las lenguas originales, el cotejo de los manuscritos y el uso de las ciencias liberales. En realidad, esta introducción el estudio de la Sagrada Escritura que ofrece aquí san Agustín se diferencia muy poco de las buenas introducciones modernas. La única diferencia consiste en que el santo obispo no puede hablar de ciencias auxiliares que en su tiempo no se habían inventado.

Terminamos con unas palabras del patrono del Clero español, san Juan de Avila, que vienen a decir lo mismo que las citadas de san Agustín. Son tres breves pasajes de tres escritos del Santo, en que la ironía va acompañada de una no disimulada energía. El primero dice:

«En ninguna razón cabe que uno sin estudio de Letras Sagradas y sin lo que se requiere para las bien entender, que es muy mucho, y mayormente una mujer, moza tonta o vieja vana, o un hombre de vulgo, tengan por más acertado lo que les parece que lo que pareció a tan gran número de sabios y santos, de grandes ingenios y ejercitados en aquestas cosas. ¿Quién sufriría que en facultad de medicina o derechos, de arte militar, o cosa semejante, habiéndose dudado y disputado una cuestión por los sabios que ha habido en ella mil o dos mil años acá, o después que hubiesen

todos convenido al cabo de mucha deliberación en la determinación de ella, que viniese ahora un hombre indocto en aquella facultad, o una mujer vana, y que de presto determinase lo que los sabios en tanto tiempo no habían sabido determinar; o, lo que es peor, reprobase lo que ellos habían determinado?» (*Causas de las herejías*, n. 21).

El segundo texto pertenece al *Audi, filia,* y se expresa en el mismo tono que éste:

«Habéis de saber que algunos de éstos... son gente sin letras y cordialmente enemigos de los letrados; y si por ventura saben algún poco de latín, para leer y traer consigo un Nuevo Testamento, es tanto lo que se creen a sí mismos, pensando que creen a Dios, y estriban en unos livianísimos motivos y enlázanse en ellos con tal ceguedad, que por claros que son, no saben sacudirse de ellos. Y son tan atrevidos e impersuasibles que, como la Escritura dice: mejor es encontrar con una osa que le han tomado los hijos, que con un necio que confía en su necedad» (c. 54).

Finalmente, en una carta a un discípulo suyo predicador —no profesor de Escritura en Alcalá o Salamanca— escribe:

«*Interim* me parece que entienda en estudiar el Nuevo Testamento, y sería bien saberlo de coro. Y llamo estudiarlo el mirar el sentido propio de él, el cual algunas veces está claro, y otras es menester mirar algún doctor. Y de esto sean los principales Jerónimo y Crisóstomo; y también puede mirar las *Paraphrasis* de Erasmo, con condición que se lean en algunas partes con cautela; en las cuales será, luego, cuando discrepa del sentido común de los otros doctores o del uso de la Iglesia. Y estos pasos se deben señalar para los preguntar, o de palabra o de escrito, a quien le informe. Si Crisóstomo alcanzare sobre san Pablo, gran joya es; y para el Nuevo Testamento aprovecha mucho un

poco de griego, por poco que fuese, y haya las *Anotaciones* de Erasmo, que en gran manera le aprovecharán para esto».

En la recomendación de un conocimiento del griego, san Juan de Avila concuerda plenamente con san Agustín, lo mismo que en el tono general de los consejos. Y no es preciso leer muchas páginas de sermones o cartas del apóstol de Andalucía para ver cómo, a pesar de lo mucho que insiste en la necesidad de la oración en los predicadores, su predicación hablada y escrita está respaldada por una larga e intensa preparación, hecha de lectura estudiosa de la Sagrada Escritura sirviéndose de los santos doctores de la antigüedad y de las obras que acababan de salir de la imprenta, como las de Erasmo. La crítica bíblica, por tanto, no es una invención del diablo, sino un instrumento que puso Dios en manos de los hombres para mejor entender su palabra, contenida en las Sagradas Escrituras. Pero será mejor que, según la frase del padre Alonso Rodríguez, confirmemos lo dicho con un ejemplo.

4. *Un ejemplo de esplendor de la crítica bíblica: el relato de la liberación de Barrabás*

Comencemos por señalar un dato elemental: los cuatro evangelios hablan de Barrabás y de su liberación por Pilato, pero sólo Mt y Jn dicen claramente que esta liberación tuvo lugar en el marco de una costumbre de liberar un preso por la Pascua, a petición del pueblo. Lc no menciona para nada la costumbre; y el texto griego de Mc, aunque parece hablar de ella, no lo hace necesariamente. A este hecho debemos añadir otros dos. Primero, que Lc, en su relato de la Pasión, utilizó una fuente muy arcaica además del Evangelio de Marcos. Segundo, que la versión del episodio de

Barrabás en Mt supone utilizada la de Mc, de la que es una mejora redaccional. Podemos decir, por tanto, que el problema reside en leer bien el relato de Mc y ver si en él se habla necesariamente de una amnistía sometida a costumbre. La versión de Jn pudo nacer por un mecanismo semejante al que dio origen a la de Mt. Veamos, pues, qué ocurre con el relato del episodio en Mc.

En las traducciones corrientes, la alusión a la extraña costumbre de la amnistía pascual aparece ya en el primer versículo. Así, el padre Bover traduce: «Cada año por la fiesta les soltaba un preso, el que demandaban» (Mc 15,6). Y en la versión de Nácar-Colunga leemos: «Por la fiesta solía soltárseles un preso, el que pedían». El paralelo de Mt, traducido literalmente, dice: «Por la fiesta, el gobernador solía soltar a la multitud un preso, el que pedían» (27,15). Parece, por tanto, que el más arcaico de los evangelistas, san Marcos, decía ya lo mismo que encontramos en Mateo.

Pero una lectura medianamente atenta del original griego de Mc hace ver que la frase inicial de su relato puede leerse sin encontrar en ella ninguna alusión a la costumbre de la amnistía. Teniendo en cuenta el valor conativo —que equivale a un futuro inmediato— del imperfecto griego, Mc pudo decir simplemente: «Por la fiesta, con ocasión de la fiesta, iba a soltarles un preso que pedían». Esta traducción explica ya una anomalía que contendría el relato si hubiese existido la costumbre de que el procurador concediese la libertad a un preso escogido por el pueblo. En esta hipótesis, la pregunta de Pilato a la multitud debía haber sido: «¿A quién queréis que os suelte este año?» Sin embargo, lo que tenemos en Mt es una propuesta de elección entre dos presos: «¿A quién queréis que os suelte, a Barrabás o a Jesús, llamado el Mesías?» (27,17).

Como sabemos por F. Josefo, los procuradores de

Judea tenían su residencia habitual en Cesarea, junto a la costa, pero con ocasión de las grandes fiestas, especialmente la de Pascua, acudían a Jerusalén; la afluencia de peregrinos podía dar lugar a motines, y esto exigía la presencia de la suprema autoridad romana. Los evangelistas dicen que Barrabás estaba encarcelado por haber participado en una insurrección, en la que se había cometido un homicidio; era, por tanto, un preso político. Sus amigos o simpatizantes podían haber gestionado ante Pilato su libertad, y éste había accedido a concedérsela cuando, con ocasión de la Pascua, acudiese a Jerusalén. Sin hacerle ninguna violencia ni forzar la fantasía, esto es lo que se puede leer tras el texto griego de Mc.

Esta hipótesis resulta confirmada por lo que podemos decir del segundo versículo del relato (15,7). En la traducción del padre Bover, éste dice: «Estaba en prisiones un tal llamado Barrabás, junto con los amotinados que, en el motín, habían perpetrado un homicidio». Contra esta traducción no puede formularse objeción alguna. La dificultad reside en el original griego. Este, en efecto, es de una redacción tan extraña que, incluso un exegeta tan ponderado como el padre Lagrange sugiere la posibilidad, si no verosimilitud, de que el versículo no se halla hoy en su sitio. Ahora bien, existe un modo de lograr que el versículo encaje perfectamente entre lo que precede y lo que sigue: leer el texto griego de Mc a la luz del arameo, basados en la hipótesis de que el relato circuló primitivamente en la lengua nativa de Palestina. El resultado de esta operación es un texto redaccionalmente impecable, del que, por una mala lectura del original arameo —que se escribía sólo con consonantes—, pudo salir lo que ahora leemos. En este original, los dos primeros versículos del relato decían:

«Por la fiesta (de Pascua) iba a soltarles un preso

que pedían, el llamado Barrabás, encarcelado con los insurrectos que en la insurrección habían cometido un homicidio».

Como se ve, esta redacción no sólo carece de estridencias gramaticales o estilísticas; en ella ha desaparecido también lo que constituye la gran dificultad del relato: la mención de una amnistía anual, sometida a costumbre. El original arameo no hablaba de costumbre, sino de un caso aislado de amnistía, que iba a tener lugar durante la Pascua.

Pero nos queda otro versículo que sí parece hablar de costumbre: el que sigue en el relato, y que en la traducción del padre Bover dice: «Y subiendo la turba, comenzó a demandar, según que él solía hacer con ellos». Por ser literal, esta traducción es de una gran rudeza redaccional. Otras traducciones evitan ciertamente esta rudeza y hacen todavía más explícita la alusión a una costumbre. Por ejemplo, la de J. Huby-P. Benoit, que dice: «Y la multitud, subiendo, se puso a pedir la gracia acostumbrada». Pero esta traducción no sale espontáneamente del original griego de Mc. De él dice el padre Lagrange —y no está solo— que contiene una fuerte elipsis, es decir, que para leer en él lo que suelen leer los traductores y comentaristas modernos es preciso rellenar el texto.

Una vez más, esta dificultad gramatical o estilística puede resolverse mediante el recurso a un original arameo. Si imaginamos dicho en arameo lo que leemos en el griego de Mc, obtenemos un texto que podía traducirse así: «Y la multitud, subiendo, comenzó a pedir, como acostumbraba». El arameo, por tanto, hablaba de costumbre, pero no del procurador o de la autoridad de turno, sino de la multitud: la costumbre de presentarse ante el procurador y pedir gracias. Y lo más importante es que de esta costumbre de la multitud sí tenemos testimonios, por ejemplo, en F. Josefo. He aquí dos:

A la muerte de Herodes el Grande, su hijo Arquelao se encuentra en una situación delicada: su padre lo ha nombrado heredero del reino junto con Antipas y Filipo, pero el testamento no tendrá validez hasta que sea ratificado por el emperador Augusto. En estas circunstancias, tras siete días de duelo, se presenta en el templo, cuya gran explanada facilitaba el diálogo con la multitud. Arquelao necesita asegurarse de que el pueblo, por medio de sus dirigentes, no obstaculice su acceso al trono. Para ello promete pagar bien a los soldados, que habían querido colocar sobre su cabeza la diadema antes de tiempo, y a los demás ciudadanos por la buena voluntad que le han demostrado. El relato de F. Josefo prosigue:

«Entusiasmada la multitud con estas palabras, procedió a probar al punto la sinceridad de sus intenciones haciéndole importantes peticiones. Unos gritaban (pidiendo) la reducción de los impuestos, otros la abolición de los derechos (en las ventas), otros la libertad de los presos. En su deseo de congraciarse con el pueblo, Arquelao accedió fácilmente a todas estas peticiones» (*Bel.* 2,4).

Obsérvese cómo este relato de F. Josefo termina casi con las mismas palabras que el de la liberación de Barrabás en Mc, que dice: «Pilato, queriendo satisfacer a la multitud, les soltó a Barrabás» (15,15).

Del tiempo de los procuradores son bien conocidos los incidentes que provoca Pilato con su actitud intransigente ante el sentimiento religioso de los judíos. En todos ellos, el procurador debe enfrentarse con la multitud que acude al pretorio a presentar sus reclamaciones. Por su semejanza con el texto de san Marcos que estudiamos merece citarse el relato del incidente del acueducto, que sin duda tuvo lugar en el mismo esce-

nario que el episodio de la liberación de Barrabás. Dice F. Josefo:

«Algún tiempo después, Pilato provocó un nuevo alboroto por utilizar el dinero del tesoro del templo para la construcción de un acueducto... Indignada por este hecho, la multitud rodeó el tribunal de Pilato, que había acudido a Jerusalén, y empezó a gritar» *(Bel.* 2,175-176).

En el relato del mismo episodio en su segunda obra, las *Antigüedades judías,* leemos: «Comenzaron a gritar... como acostumbra hacer la multitud» (18,60). La frase es casi idéntica a la que tenemos en el original arameo de san Marcos, según lo hemos reconstruido.

Como conclusión de este breve análisis del texto griego de Mc podemos decir: el relato arameo primitivo no hablaba de una amnistía sometida a costumbre, de lo que se ha llamado «privilegio pascual», sino de una amnistía aislada, pedida como es natural por una parte del pueblo. Pero entonces, si la liberación de Barrabás no se realizó en el marco de una costumbre institucionalizada, ya no es difícil encontrar en las fuentes judías casos semejantes de amnistía, especialmente de presos políticos.

F. Josefo, por ejemplo, habla con frecuencia de amnistías concedidas con ocasión o en la cercanía de cambios políticos, y que sin duda están condicionadas por un interés político. Así ocurre en el pasaje que citábamos antes, en que se narra la asamblea convocada por Arquelao al terminar los funerales de su padre: ante las ofertas del posible heredero al trono, el pueblo pide reducción de impuestos y liberación de presos; Arquelao necesita congraciarse con el pueblo para no perder la parte del reino de su padre que espera, y por ello accede a la petición de amnistía.

Otro pasaje de F. Josefo en que se habla de una amnistía con ocasión de un cambio político es el que

narra el relevo del procurador Albino por Gesio Floro el año 64. El historiador judío dice:

«Cuando Albino oyó que Gesio Floro venía a sucederle, con el fin de dar la impresión de que había prestado un gran servicio a los jerosolimitanos, hizo sacar a los presos que ciertamente merecían la pena de muerte y ordenó ajusticiarlos; pero a los encarcelados por un delito pequeño o común, a cambio de dinero, los puso en libertad. Y así la cárcel quedó limpia de presos, mientras el país se llenó de ladrones» *(Ant.* 20, 215).

Este tipo de encarcelamientos o amnistías al servicio de la política nos es conocido también por el Nuevo Testamento. En el libro de los Hechos de los Apóstoles, presenta san Lucas la muerte de Santiago el Mayor y la prisión de san Pedro como instrumentos de la política de captación judía de Herodes Agripa (12,1-3). Después, en el relato del largo proceso de san Pablo en Cesarea, que coincide con un relevo de procuradores, tenemos varias alusiones a los motivos que movían a éstos en el trato con los encarcelados. Así, Félix efectúa un primer aplazamiento de la causa y ordena al centurión que custodie a san Pablo, pero «dejándole cierta libertad y permitiendo que los suyos le asistan» (24,23); y poco más adelante añade que el procurador Félix «esperaba recibir dinero de Pablo» (v. 26). Transcurridos dos años, Félix es relevado por Porcio Festo. Entonces Félix —escribe san Lucas—, «queriendo congraciarse con los judíos, dejó a Pablo en prisión» (v. 27). Finalmente, cuando los acusadores del Apóstol se presentan en Cesarea ante Festo y tiene lugar una primera vista de la causa, el procurador, «queriendo congraciarse con los judíos» (25,9), propone a san Pablo la celebración del proceso en Jerusalén, como los acusadores deseaban. San Pablo lo evita apelando al César.

De Poncio Pilato, los escritores judíos Filón y Josefo sólo nos refieren casos de intransigencia con la religiosidad judía; de ellos se deduce al menos que Pilato era duro y poco flexible en su gobierno. Ante estos datos, la condescendencia que supone la liberación de Barrabás y la condena de Jesús resulta extraña a algunos críticos. Por eso afirman que el Pilato de los evangelios no es el Pilato real, sino un Pilato ideal, creado por la tradición cristiana o los evangelistas para hacer ver que la autoridad romana en Judea consideró inofensivo a Jesús, y que sólo las autoridades judías fueron responsables de su muerte.

A esta objeción respondemos: es posible explicar la conducta de Pilato en el proceso de Jesús sin atribuirle virtudes que quizá no tenía, que al menos no le atribuyen Filón y F. Josefo. En primer lugar, su interés por salvar a Jesús no supone necesariamente en él una escrupulosidad de conciencia; se explica perfectamente como una fría y calculada maniobra política. No precisaba una perspicacia especial para ver que, desde el punto de vista político, Jesús no tenía nada de peligroso. De ahí que podamos suponer: a pesar del compromiso contraído de liberar a Barrabás, que sí era peligroso desde el punto de vista político, intenta romperlo y conceder la amnistía a Jesús. De esta manera lograba lo que le convenía: retener a Barrabás.

Pero nos queda por resolver otra dificultad: ¿cómo este Pilato intransigente accedió a la amnistía de Barrabás? La respuesta brota espontáneamente de lo que decíamos antes sobre las amnistías en Judea al servicio de la política. Pilato pudo verse en una situación apurada, bien a causa de alguno de sus atropellos al sentimiento religioso judío, bien por acontecimientos fuera de Palestina, por ejemplo, la muerte de Seyano, que tuvo lugar el 31 d. C. Seyano, el hombre más poderoso en el Imperio después de Tiberio, es acusado de conspiración y descuartizado por las turbas en Roma. Según Filón, Seyano había sido un enemigo mortal de los judíos. A su muerte, fueron cayendo también los que habían sido amigos del ministro desaparecido. En este contexto se explicaría muy bien que Pilato, para congraciarse con los judíos y no ser acusado de amigo de Seyano, recurriese al expediente de liberar presos a petición del pueblo. A este respecto es oportuno recordar que Pilato fue destituido de su cargo de procurador por el legado de Siria Vitelio a causa de la protesta de judíos y samaritanos por su dura actuación en la represión de un supuesto tumulto.

Creemos, por tanto, que en este caso podemos hablar de esplendor de la crítica moderna de los Evangelios. Gracias a ella, y especialmente a la posibilidad de reconstrucción del original arameo que se esconde tras el griego de san Marcos, logramos dos cosas: resolver una muy grave dificultad de tipo histórico en el relato de la liberación de Barrabás, y situar debidamente los acontecimientos.

Se suele decir que lo único de malo que tiene el vino es el mal vino. De igual modo podemos decir nosotros: lo único de malo que tiene la crítica bíblica es la mala crítica [1].

[1] Para una exposición más documentada de la solución que hemos dado al problema que encierra el relato de la liberación de Barrabás, véase nuestro estudio *Un problema de crítica histórica en el relato de la Pasión: la liberación de Barrabás*: EstBíb 30 (1971) 137-160. Sobre la figura de Pilato, confróntese F. J. Martínez, *Poncio Pilato, procurador de Judea*: «Cuadernos de Evangelio» 1 (enero 1974) 29-51. Otros ejemplos de esplendor de la crítica bíblica pueden verse en la sección «Nuevas cartas de san Jerónimo» de *Cuadernos de Evangelio*, por ejemplo, en los números 1 y 2 (enero-febrero 1974).

2

UN EVANGELIO Y CUATRO EVANGELISTAS: CUATRO PRESENTACIONES DE JESUS DE NAZARET

Todos los libros del Nuevo Testamento hablan de Jesucristo, pero los que más información nos dan sobre su vida son los evangelios. Esto puede producir la impresión de que estos cuatro libros, más bien breves, son otras tantas biografías de Jesús, es decir, escritos en que simplemente se recogen sus enseñanzas y los acontecimientos de su vida, como ocurre en cualquier biografía moderna de un personaje del pasado. Afortunadamente, dos de los cuatro evangelistas incluyen en su libro unas palabras en que puntualizan lo peculiar de su condición de escritores frente a otros escritores de la antigüedad.

En el prólogo a su Evangelio dice san Lucas que va a narrar unos hechos «según los trasmitieron los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra». Un escritor ordinario habría dicho que, para componer su obra, se había servido de libros escritos por otros autores anteriores a él, más cercanos a los hechos. El evangelista san Lucas dice que el material sobre Jesús que va a ofrecer le ha llegado a través de «ministros de la palabra», hombres que trabajaron desde el comienzo en la predicación de la Iglesia, que era predicación sobre Jesucristo, destinada a lograr que los hombres aceptasen o mantuviesen viva la fe en Jesús. San Lucas, por tanto, no escribe como puro

literato o historiador, a semejanza de Tucídides o Plutarco, sino como predicador del Evangelio de Jesucristo.

Lo mismo dice, y de forma más explícita, el evangelista san Juan. Originariamente, el cuarto Evangelio terminaba con el capítulo 20, y éste se cierra con un breve epílogo: «Jesús obró, además, en presencia de sus discípulos otros muchos milagros, que no han sido escritos en este libro. Y éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (20, 30s). No se puede pedir más claridad: el cuarto Evangelio no fue escrito para satisfacer la curiosidad de unos lectores dándoles información sobre Jesús, sino para alimentar la fe en él; y esto porque esa fe dará vida a los que crean. El evangelista, por tanto, es un predicador de Jesucristo; su objetivo no es enriquecer los conocimientos históricos de sus lectores, sino iluminar su existencia con una fe que da vida.

Esto que nos dicen explícitamente dos evangelistas podemos afirmarlo también de los otros dos: sus escritos nacieron también en el ministerio de la palabra, como instrumentos para la predicación de la Iglesia, del Evangelio, cuyo contenido es Jesucristo. A continuación, con la brevedad que la limitación del tiempo nos impone, pretendemos mostrar cómo en los cuatro evangelistas tenemos cuatro predicadores-escritores que, con procedimientos literarios distintos, hacen cuatro presentaciones distintas de Jesús de Nazaret que tienden a un mismo fin: comunicar o mantener viva la fe en Jesucristo.

1. *San Marcos, un evangelista narrador*

El Evangelio de san Marcos es en varios sentidos el más humilde de los cuatro. En primer lugar, es el

más breve; y su brevedad se debe a que contiene muchas menos palabras de Jesús que los otros dos sinópticos, san Mateo y san Lucas. Además del Sermón de la Montaña, que tanto destaca en san Mateo, el lector ordinario echa de menos en san Marcos las más extensas parábolas que contienen san Mateo y san Lucas. Al menos en cierto modo, san Agustín tenía razón al decir que el Evangelio de san Marcos era una edición abreviada del de san Mateo. Y a esto se debe sin duda el que nos hayan llegado muchos comentarios de los Santos Padres a san Mateo y muy pocos a san Marcos. En segundo lugar, el griego de san Marcos es rudo, torpe, incluso, según los cánones de la gramática; y los primeros críticos que hablan de esta rudeza son san Mateo y san Lucas, que introdujeron con frecuencia mejoras redaccionales o limaron asperezas de gramática en el texto de san Marcos que tuvieron delante.

Pero, a pesar de su gramática ruda, el evangelista san Marcos denuncia en muchas ocasiones una gran habilidad de narrador. Los cuatro evangelios son obras narrativas, escritos que narran hechos de la vida de Jesús. Pero el de san Marcos es el menos doctrinal, el más esencialmente narrativo. Así lo dice ya el hecho de que en él sólo tenemos dos largos discursos de Jesús: el de las parábolas (c. 4) y el del fin del mundo (c. 13). Y el de las parábolas está en parte convertido en diálogo por la interrupción de los discípulos, que preguntan por el sentido de la parábola del sembrador. En san Mateo y san Lucas tenemos capítulos enteros e incluso series de capítulos que sólo ofrecen palabras de Jesús, no relatos. Al leerlos, en cierto modo se tiene la impresión de que no se está leyendo una narración.

Otra característica de san Marcos que hace de él un evangelista esencialmente narrador es la viveza, el dramatismo de una parte de sus relatos. El uso abundante del presente histórico, en lugar del indefinido que han preferido san Marcos y san Lucas, hace que el lector u oyente de sus narraciones se sienta como espectador directo de los hechos narrados. Así ocurre, por ejemplo, en el relato del juicio de Jesús ante el Sanedrín (Mc 14,53-64). Estrechamente relacionado con este recurso estilístico se halla otro más visible todavía: la mayor riqueza de datos en la descripción de las escenas. La comparación con san Mateo es aquí muy elocuente: en los relatos paralelos de éste, la escenografía ha quedado reducida a lo imprescindible.

Pero hay un recurso de estilística narrativa en san Marcos que merece una mención especial: el que consiste en dividir la narración de un episodio en dos partes por la inserción de otro relato entre las dos mitades del primero. Para que se comprenda más fácilmente lo que queremos decir, anlizaremos uno de los más conocidos relatos del ministerio público de Jesús: el de la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,21-43).

En san Marcos, este bellísimo relato comienza con una detenida descripción de la angustiada súplica del padre. Dice así: «Y viene uno de los jefes de sinagoga, por nombre Jairo, y en viéndole, cae a sus pies y le ruega insistentemente, diciendo: Mi hija está a punto de morir; dígnate venir y poner las manos sobre ella para que se salve y viva» (v. 22s). El lector se siente contagiado del dolor y la impaciencia del padre, y sigue leyendo. Jesús marcha con el padre. Pero en el versículo siguiente el narrador san Marcos parece olvidarse del padre atribulado y de la niña moribunda para detenerse a narrar un episodio más bien inoportuno: la curación de la mujer que padecía un flujo de sangre (vv. 25-34). Y este episodio está narrado a ritmo lento; san Marcos no perece tener prisa porque Jesús llegue a casa de Jairo: lento historial de la mujer

enferma y de los inútiles esfuerzos durante doce años sin lograr que los médicos la curasen de su enfermedad, decisión de llegarse a Jesús y tocar al menos el borde de su vestido, curación instantánea, Jesús que se detiene y pregunta quién le ha tocado, extrañeza de los discípulos ante tal pregunta cuando camina en medio de una multitud que lo estruja, confesión temblorosa de la mujer y palabras finales de Jesús.

El lector, imaginándose muy bien cómo estaría el ánimo de Jairo, suspira porque el inoportuno episodio termine y Jesús pueda proseguir su marcha. Pero cuando el relato recoge el hilo interrumpido, es para decir que en aquel momento llegan de casa del padre diciendo que la niña ha muerto. «¿Para qué molestar ya al Maestro?» (v. 35). En su interior, espontáneamente, el lector se hace la misma desalentada pregunta. Si no hubiera aparecido aquella mujer en momento tan inoportuno; si había llevado con paciencia doce años de enfermedad, no era mucho pedir que hubiese esperado unas horas más. Pero Jesús, continúa nuestro narrador san Marcos, anima al padre, lo exhorta a tener fe, llega a la casa y no cura a la niña, la resucita, que es mucho más. Cuando termina el relato —un relato maravillosamente construido—, el lector ha pasado de la ansiedad impaciente al desaliento, y del desaliento a una sorpresa confortadora: Jesús no tiene sólo poder sobre la enfermedad, también lo tiene sobre la muerte. Por eso pudo decir con toda verdad a los que lloraban y daban gritos de duelo a la puerta de la casa: «La niña no está muerta, sino dormida» (v. 39).

Este rápido análisis de una página de san Marcos nos permite concluir: el evangelista que compuso este relato era un artista de la narración, que puso su habilidad de narrador al servicio de la predicación cristiana, del Evangelio. El relato, en efecto, no se limita a informarnos sobre dos milagros realizados por Jesús

en Galilea; en él tenemos un precioso sermón sobre cómo Jesús es la resurrección y la vida. Ante la realidad de la muerte, todo hombre se siente inválido, sin esperanza, hundido en el desaliento. En su condición de evangelista, ministro de la palabra, san Marcos quiere decir que para ese desaliento nos llega en Jesús un torrente de esperanza, de seguridad confortadora. Pero no lo dice mediante una exposición doctrinal, como en un moderno manual de teología, sino con el lenguaje diáfano y penetrante de una bella narración.

El mismo recurso estilístico, el de introducir un relato entre las dos mitades de otro, utiliza san Marcos en otros pasajes de su Evangelio. De este modo logra dos cosas: dar más dramatismo a la narración y trabar más estrechamente los episodios, de modo que el conjunto resulte más armonioso. Por eso repetimos: san Marcos es un evangelista narrador, un predicador de Jesucristo, un ministro de la palabra, que presenta a Jesús de Nazaret narrando.

2. *San Mateo, un evangelista escriba*

El Evangelio de san Mateo ha sido comparado acertadamente a una catedral. Lo que con esta comparación se quiere decir es lo siguiente: nuestro Evangelio según san Mateo es una obra concienzudamente pensada, construida con la inteligencia de un arquitecto que idea el conjunto ordenado y armónico de una catedral. Pero como este evangelio, igual que los otros, es una obra escrita al servicio de la predicación de la Iglesia, debemos decir que en él tenemos una composición literaria realizada por un inteligente ministro de la palabra en la Iglesia primitiva. Se ha sugerido incluso la hipótesis de que el autor de nuestro primer Evangelio era un escriba judío, convertido a la fe cristiana, que

dirigía una escuela de predicadores o catequistas, o al menos pertenecía a ella; y como instrumento para la predicación y catequesis de los formados en esta escuela compuso su Evangelio, que tiene mucho de manual para la predicación y vida cristiana.

Al no poseer datos históricos explícitos sobre la composición del Evangelio según san Mateo, el único medio de que disponemos para reconstruirla es el examen del libro mismo. Este examen pone de relieve dos cosas: 1) que en san Mateo los materiales sobre Jesús, especialmente sus palabras, han sido ordenados sistemáticamente, sin duda para facilitar su uso a los predicadores y su aprendizaje a los fieles; 2) que el autor tiene un interés especial en hacer ver cómo en Jesús se cumplen las esperanzas de Israel, expresadas en las Sagradas Escrituras judías. Porque también parece claro que el Evangelio de san Mateo está escrito pensando en oyentes o lectores de origen judío. Ilustremos estas dos afirmaciones con unos ejemplos.

a) *El Evangelio de san Mateo, una presentación sistematizada de las palabras y los hechos de Jesús.* Lo que más llama la atención en el Evangelio de san Mateo es la agrupación de los dichos de Jesús en cinco grandes discursos: el Sermón de la Montaña (c. 5-7), el Discurso de Misión (c. 10), el Discurso de las Parábolas (c. 13), el Discurso Eclesiástico, o sobre la administración interna de la Iglesia (17,22-18,35) y el Discurso Escatológico, o que habla del fin de los tiempos (c. 24-25). Con esto no queremos decir que el autor del Evangelio de san Mateo inventó discursos que Jesús no pronunció, sino que, partiendo de discursos reales de Jesús, recogidos ya por la tradición anterior a él, los amplió con otros dichos que se referían al mismo tema, o al menos tenían alguna relación con el tema del discurso primitivo.

Así, por lo que se refiere al Sermón de la Montaña,

san Lucas contiene también un discurso que, como el de san Mateo, comienza con las bienaventuranzas, pero es más breve y menos ordenado sistemáticamente que el de san Mateo. La mayor extensión del de san Mateo se debe a que ha incluido en él palabras de Jesús que san Lucas ofrece en lugares dispersos de su Evangelio, fuera de su paralelo al Sermón de la Montaña. San Mateo, por ejemplo, incluye el Padrenuestro dentro del Sermón de la Montaña, en un pasaje dedicado a la oración, que a su vez forma parte de un bello tríptico de dichos de Jesús sobre la limosna, la oración y el ayuno (6,2-18). San Lucas ofrece el Padrenuestro cuatro capítulos después de su paralelo al Sermón de la Montaña, y lo presenta junto a palabras de Jesús sobre la oración distintas de las que lo acompañan en el Evangelio de san Mateo (Lc 11,1-13).

Algo muy semejante encontramos en el Discurso de Misión de san Mateo. También en san Marcos y san Lucas leemos unas instrucciones de Jesús a los apóstoles antes de enviarlos a predicar por las aldeas y ciudades de Galilea. Pero en san Marcos y san Lucas estas instrucciones no constituyen un discurso propiamente dicho: en san Marcos sólo abarcan cuatro versículos (6,8-11; Lc 9,3-6), mientras en san Mateo tenemos 38 versículos de instrucciones, que forman un extenso discurso. Ahora bien, comparando el Evangelio de san Mateo con los de san Marcos y san Lucas, observamos que muchas palabras de Jesús que san Mateo ofrece en el Discurso de Misión san Marcos y san Lucas las presentan en otros lugares.

Lo que ha ocurrido es lo siguiente: el autor del primer Evangelio consideró oportuno, en su preocupación de predicador o maestro de predicadores, reunir en un solo discurso todos los dichos de Jesús que hablaban de la misión de los apóstoles, no sólo de su misión en Galilea —durante la vida terrena de Jesús—, sino

también de su misión futura, cuando Jesús hubiese ascendido ya a los cielos. De este modo, los predicadores y catequistas de la Iglesia primitiva tenían reunido en un solo bloque todo lo que Jesús había dicho especialmente para ellos. En todo esto es innegable que se refleja la mano de un hábil escriba. Veamos ahora el otro dato que apunta claramente en la misma dirección.

b) *El Evangelio de san Mateo, una presentación de Jesús con palabras de las Sagradas Escrituras judías.* Los escribas judíos eran los especialistas en las Sagradas Escrituras; su trabajo consistía en el estudio de las mismas y la enseñanza al pueblo, especialmente a través de la predicación en las sinagogas. Veamos, pues, cómo el Evangelio de san Mateo es obra de un escriba cristiano, de un predicador cristiano muy familiarizado con las Sagradas Escrituras y con la exégesis que de ellas hacían los escribas judíos; y cómo pone estos conocimientos al servicio de la predicación de Jesucristo escribiendo una obra que es también una presentación de Jesús en la que se trasluce una gran habilidad literaria y una gran riqueza teológica. Para ello nos limitaremos a examinar un pasaje: el que narra el comienzo del ministerio público de Jesús.

San Marcos presenta este comienzo del ministerio de Jesús con una gran sobriedad. Dice: «Y después que Juan fue entregado, vino Jesús a Galilea, y allí predicaba el Evangelio de Dios, y decía: Se ha cumplido el tiempo, y está cerca el reino de Dios» (1,14s). San Mateo, sin añadir nada a la información que ofrece san Marcos, hace una presentación solemne de la aparición de Jesús en Galilea para iniciar su predicación, que es uno de los mayores aciertos literarios de su Evangelio. Dice:

«Habiendo oído que Juan había sido entregado, Jesús se retiró a Galilea. Y dejando Nazaret se fue a

habitar a Cafarnaúm, la marítima, en los confines de Zabulón y Neftalí, de modo que se cumplió lo dicho por el profeta Isaías: 'Tierra de Zabulón y tierra de Neftalí, camino del mar, a orillas del Jordán, Galilea de los gentiles: el pueblo que yacía en tinieblas ha visto una gran luz, a los que habitaban en tierra y sombra de muerte ha amanecido una luz'. Desde entonces comenzó Jesús a predicar y decir: 'Arrepentíos, pues está cerca el reino de los cielos'» (4,12-17).

San Mateo interrumpe con frecuencia su relato para decir lo mismo que aquí: que en el hecho narrado se cumplen unas palabras del profeta, o que lo realizado por Jesús es lo que afirmaba un pasaje de los escritos de los profetas. Veamos qué quiere decir con esto en el pasaje que hemos leído. El oráculo de Isaías citado por el evangelista estaba dirigido a los habitantes de Galilea, el antiguo territorio de las tribus de Zabulón y Neftalí, que habían sido deportados a Mesopotamia por el rey de Asiria. El profeta les anuncia una acción salvadora de Dios, acción que compara con el brillar de una gran luz para los que habitan o viven en tinieblas y sombra de muerte. Pero Jesús inicia su ministerio público, hace su aparición con su palabra y sus obras milagrosas, en este mismo territorio de Zabulón y Neftalí, teniendo como centro la ciudad de Cafarnaúm, que se halla a orillas del mar de Galilea.

Ante este hecho, y conociendo bien el oráculo de Isaías sobre la luz para los que habitaban en tinieblas, el evangelista-escriba quiere decir que el comienzo del ministerio de Jesús no es un acontecimiento más de la historia, como podría ser la subida al trono de Herodes el Grande o la deposición de su hijo Arquelao. Con el comienzo del ministerio de Jesús, Dios hace brillar una gran luz para los que habitan en tinieblas y sombra de muerte, que son sencillamente todos los hombres. En la palabra y la obra de Jesús nos llega

una luz poderosa que iluminará nuestra entenebrecida y triste existencia.

Pero para decir esto, nuestro evangelista no deja de ser narrador para ofrecer un pequeño sermón. En lugar de reproducir literalmente la noticia del retorno de Jesús a Galilea desde el desierto en que tienen lugar las tentaciones, según la leemos en san Marcos, añade unos datos que, a quienes no estén familiarizados con la geografía histórica de Palestina, pueden parecer puras puntualizaciones geográficas. «Dejando Nazaret —dice—, fue a habitar a Cafarnaúm, la marítima, a los confines de Zabulón y Neftalí». Cuando escribe el primer evangelista, hacía ya muchos años que los nombres de las tribus habían dejado de servir como designaciones geográficas. Por tanto, cuando san Mateo escribe: «a los confines de Zabulón y Neftalí», no pretende aclarar a sus lectores dónde se hallaba Cafarnaúm, sino poner de relieve la identidad del lugar en que Jesús inicia su predicación y la tierra en que habitan los que, según el profeta, han visto una gran luz. Lo mismo debemos decir del adjetivo «la marítima», que califica a Cafarnaúm. Esta calificación no era necesaria si el evangelista escribiese como simple cronista de los hechos. Pero en el oráculo de Isaías se decía que el territorio de Zabulón y Neftalí se hallaba en el camino del mar, el camino que, siguiendo la costa, unía Egipto con Siria y Mesopotamia. Por eso san Mateo, para recalcar más la correspondencia entre la promesa divina por boca del profeta y lo ocurrido con el comienzo del ministerio público de Jesús, dice que éste deja Nazaret y marcha a habitar a Cafarnaúm, «la marítima».

De este modo, concluimos, en la presentación que de él hace san Mateo, el acontecimiento del retorno de Jesús a Galilea tras sus tentaciones en el desierto adquiere las dimensiones de un gran acontecimiento, enmarcado en el plan salvador de Dios; un acontecimiento que desborda los límites de la historia humana, por ser el comienzo de la obra salvadora de Dios por medio de Jesucristo, descrita como el amanecer de una gran luz para los que habitan en tinieblas y sombra de muerte, es decir, para todos los hombres. Aquí, por tanto, san Mateo, aunque narra un hecho de cuya historicidad ningún crítico moderno dudará, no habla como simple historiador, sino como evangelista, como predicador de una fe; la fe en Jesús de Nazaret, por la cual los hombres, creyendo, tendrán vida.

3. *San Lucas, un evangelista escritor*

Por las cartas de san Pablo sabemos que san Lucas era médico; hombre, por tanto, de una cierta cultura (Col 4,14). Según escritos cristianos del siglo II, era natural de Antioquía de Siria, y compuso su Evangelio para los creyentes de origen pagano. Como dice ya el propio Apóstol (Flm 23s; 2 Tim 4,9-11), san Lucas fue colaborador de san Pablo, que se proclama apóstol de los no circuncidados, de los gentiles (Gál 2,7). De todos estos datos parece deducirse que san Lucas era un gentil convertido al Evangelio, que trabajó luego en el ministerio de la palabra, en la predicación de la Iglesia, y como parte de esa predicación compuso su Evangelio.

Esta doble cualidad de san Lucas: su origen gentil y su actividad en la predicación cristiana, aparece claramente reflejada en su obra. Su Evangelio, en efecto, en cuanto obra literaria, denuncia una cultura griega, pagana, y una formación judía, debida a su fe cristiana, fe que tiene su origen en el seno del judaísmo. Veamos esta dualidad de formación literaria en un pasaje concreto de su Evangelio.

Al comienzo del capítulo 3, tras los relatos de la infancia de Jesús, que ocupan los dos primeros capítulos, san Lucas describe el marco en que tuvo lugar el acontecimiento inicial de la historia que narra: la aparición de Jesús, que acude al Jordán para recibir el bautismo de Juan. La presentación de este acontecimiento está hecha con una sencilla solemnidad, a la que contribuyen dos cosas: la lista de gobernantes que ostentan sus cargos en aquel momento y el modo de decir que el acontecimiento que encabeza su narración se produce por una intervención de Dios. Pero leamos sus propias palabras:

«En el año decimoquinto del imperio de Tiberio César, siendo Poncio Pilato procurador de Judea, y Herodes tetrarca de Galilea, y Filipo, su hermano, tetrarca de Iturea y de la Traconítide, y Lisanias tetrarca de Abilina; en tiempo de los sumos sacerdotes Anás y Caifás, vino la palabra de Dios sobre Juan, el hijo de Zacarías, en el desierto» (Lc 3,1-2).

Este prólogo de san Lucas a la aparición de Jesús tras su vida oculta tiene un gran parecido con el que leemos en el segundo libro de la *Historia de la Guerra del Peloponeso,* de Tucídides, que fue el primer libro de historia propiamente dicha que se escribió en lengua griega (finales del siglo v a. C.), y cuyo autor fue considerado como modelo por los que después de él escribieron libros de historia. Tras el primer libro, dedicado a cuestiones introductorias, el relato de la guerra del Peloponeso comienza con este largo párrafo:

«La tregua de treinta años, que se concertó tras la conquista de Eubea, duró catorce años. En el año quince (desde el comienzo de la tregua), en el año cuarenta y ocho del sacerdocio de Crisis, en Argos, durante el eforado de Enesias, en Esparta, cuando habían transcurrido sólo dos meses del arjontado de Pitadoro en Atenas, seis meses después de la batalla

de Potidea, al comienzo de la primavera, fuerzas tebanas entraron en Platea».

En el párrafo inicial del capítulo 3 de san Lucas, en el cual sitúa dentro del marco general de la historia el comienzo de la actividad de Juan Bautista en el desierto y el Jordán, aparecen unidos los dos mundos literarios que constituyen su formación de escritor: el griego pagano y el judío cristiano. El parecido con el texto de Tucídides se limita a la primera parte del párrafo: los datos con que establece la cronología del acontecimiento. El final, en cambio, está redactado imitando a los narradores judíos. Para que el paralelo entre san Lucas y Tucídides hubiese sido completo, nuestro evangelista debiera haber terminado así: «... apareció Juan, el hijo de Zacarías, en el desierto predicando». Pero, en lugar de esto, dice: «Vino la palabra de Dios sobre Juan, el hijo de Zacarías, en el desierto».

La fórmula empleada por san Lucas aparece con frecuencia en el Antiguo Testamento para introducir las palabras de los profetas. El libro de Jeremías, por ejemplo, comienza con esta breve introducción:

«Profecías de Jeremías, hijo de Helcías, del linaje de los sacerdotes que habitaban en Anatot, tierra de Benjamín. Vino a él la palabra de Dios en tiempo de Josías, hijo de Amón, rey de Judá...».

Y dentro del libro, como encabezamiento de los diversos oráculos de Dios que el profeta proclama a su pueblo, leemos con insistente frecuencia frases como ésta:

«Al principio del reinado de Joaquim, hijo de Josías, rey de Judá, vino a Jeremías esta palabra del Señor» (Jr 26,1s).

La misma dualidad de mundos literarios en que se mueve san Lucas, el griego y el judío, salta a la vista cuando se leen seguidos el prólogo de su Evangelio

y el relato que empieza a continuación. Del largo párrafo que componen los cuatro versículos del prólogo —que contiene una dedicatoria a un personaje importante, el excelentísimo Teófilo, al estilo de los escritores griegos— dijo ya el alemán E. Norden que, «estilísticamente, es el mejor construido de todo el Nuevo Testamento». A partir, en cambio, del versículo 5, el relato de la anunciación a Zacarías, etc., está escrito en un griego que gramatical y estilísticamente posee un fuerte colorido semítico; su léxico, sus construcciones sintácticas y su estilo se parecen mucho a los de la traducción griega del Antiguo Testamento.

San Lucas, por tanto, se muestra familiarizado con la literatura historiográfica griega pagana y con la tradición judía, con el modo de escribir la historia en el judaísmo. Como se trasluce en los prólogos a las dos partes de su obra, el Evangelio y los Hechos de los Apóstoles, y en otros pasajes de la misma, el tercer evangelista pone al servicio de la predicación cristiana su formación literaria griega, a la que, por su condición de cristiano y ministro de la palabra dentro de la Iglesia, añade una formación literaria judía perfectamente asimilada. No se debe olvidar que las Escrituras Sagradas de los primeros cristianos son las mismas del judaísmo: los libros de lo que nosotros llamamos Antiguo Testamento. Y un predicador cristiano necesitaba estar familiarizado con ellas.

Desde el punto de vista estilístico hay un aspecto en que san Lucas se distingue de los otros dos sinópticos. Para componer su Evangelio, el escritor san Lucas no partía de cero: debía ofrecer en él un material escrito ya —al menos en gran parte— y redactado originariamente en Palestina y en lengua aramea. De ahí que, a pesar de los retoques que efectúa a veces con el fin de ofrecer una redacción en mejor griego que el de sus fuentes, su Evangelio contenga abundantes semitismos. Pero lo extraño es que en él encontramos semitismos, principalmente estilísticos, que no aparecen en san Marcos ni san Mateo. Se trata de construcciones de corte hebreo que han sido introducidas por san Lucas.

La explicación más probable de esta peculiaridad es: san Lucas quiso imitar el estilo de la versión griega del Antiguo Testamento, utilizada en las comunidades cristianas de habla griega. Como los que habían de leer u oír su Evangelio estaban familiarizados con los Libros Sagrados en griego, y este griego presentaba unas características especiales que lo distinguían del griego hablado en la vida diaria, san Lucas imitó el estilo de los Libros Sagrados para hacer ver que también en el suyo se narraba una historia santa, no una simple historia humana como en Tucídides o Polibio; que la historia de Jesús, su predicación, su muerte y resurrección, eran la culminación de la historia santa contenida en las Escrituras Sagradas de la Iglesia.

4. *San Juan, un evangelista teólogo*

El Evangelio de san Juan es el último que se escribió. Pero los estudiosos modernos reconocen que el material recogido en él se remonta a una tradición sobre Jesús independiente de la sinóptica, y a veces incluso más arcaica. Toda la tradición evangélica, desde su primera formulación en la etapa oral hasta su fijación en los Evangelios que nos han llegado, fue objeto de una reflexión y elaboración por parte de los ministros de la palabra. De modo que en realidad los cuatro evangelistas, a la vez que narradores, son teólogos que exponen el misterio de la persona y la obra de Jesús. Así lo afirma el Concilio Vaticano II en la constitución *Dei Verbum:* «Los autores sagrados —dice— escri-

bieron los cuatro Evangelios escogiendo algunas cosas que se trasmitieron por tradicional oral, o ya por escrito, sintetizando otras, o explicándolas de acuerdo con la situación de las Iglesias (en que escribían), y finalmente conservando la forma de proclamación, de manera que siempre nos comunicaron la verdad sincera acerca de Jesús» (párr. 19). En el Evangelio de san Juan, este proceso de reflexión sobre la tradición de los hechos y dichos de Jesús alcanza su grado más alto. Por eso podemos decir con razón que san Juan es un evangelista teólogo.

Pero, a pesar de este calificativo, el cuarto Evangelio es una obra narrativa, una obra en que, como hemos visto en san Marcos, el evangelista hace predicación narrando. Veamos uno de los recursos de que se sirve san Juan para presentar la fe en Jesús como una fuente de vida para los que creen en él: el tema de Jesús luz de los hombres, que encontrábamos en el relato del comienzo del ministerio público de Jesús según san Mateo. Ya en el prólogo, que es una síntesis cristológica en forma de himno, san Juan dice que el Verbo, que se hizo carne y habitó entre nosotros, era «la luz verdadera, que ilumina a todo hombre viniendo a este mundo» (v. 9); y de Juan Bautista afirma que «no era la luz, sino el que había de dar testimonio de la luz» (v. 7). Más adelante, en una de las secciones dedicadas a la actividad de Jesús en Jerusalén, el evangelista pone en sus labios estas palabras: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no camina en tinieblas, sino tendrá la luz de la vida» (8,12). Para entender estas palabras en toda su profunda expresividad son necesarias algunas explicaciones sobre el marco en que fueron pronunciadas, explicaciones que no necesitaban los primeros lectores u oyentes del cuarto Evangelio, porque conocían muy bien dicho marco.

San Juan dice que Jesús, cuando pronuncia estas pa-

labras, se halla en el primer atrio interior del templo de Jerusalén, el llamado de las mujeres (v. 20), y que la escena tiene lugar durante la fiesta de los Tabernáculos, o de las Chozas. Esta fiesta conmemoraba la marcha de los israelitas a través del desierto, durante la cual se cobijaron en chozas de ramaje, no en casas de piedra; de ahí el nombre. En el libro del Exodo (cf. 13,21) se decía que Dios guió a los israelitas por el desierto mediante una columna o nube luminosa, que los iluminaba en la oscuridad de la noche. En recuerdo de este hecho, la primera noche de la fiesta de los Tabernáculos —y quizá también las siguientes— se encendían en el atrio de las mujeres cuatro grandes candelabros. Cada uno de estos candelabros tenía cuatro lámparas de oro, a las que era preciso subir mediante escaleras. Para llenar estas enormes lámparas se precisaban 120 *seás* de aceite, unos mil quinientos litros. Provistas de las mechas adecuadas, estas lámparas producían tal resplandor, que —como dicen los escritos judíos— toda la ciudad de Jerusalen quedaba inundada de luz.

Pues bien, es a los pies de estos candelabros, en el atrio de las mujeres y durante la fiesta de los Tabernáculos, donde Jesús proclama: «Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no camina en tinieblas, sino tendrá la luz de la vida», es decir, la luz que da la vida, que lleva a la vida. No se precisa mucho esfuerzo para comprender que estas palabras de Jesús, pronunciadas en semejante marco, producirían en sus oyentes una impresión especial; y lo mismo debemos decir de la que despertarían en los primeros lectores u oyentes del cuarto Evangelio, que sin duda eran cristianos de origen judío. Si Dios había proporcionado a su pueblo una luz maravillosa mientras marchaba por el desierto, ahora, en Jesús, ofrece a todos los hombres la luz de la vida. Para ser iluminado por esa

luz, para no caminar en tinieblas, sólo se exige seguir a Jesús, creer en él.

Esta presentación de Jesús como luz para todos los hombres aparece dramatizada en uno de los más bellos relatos del Evangelio de san Juan: el de la curación del ciego de nacimiento. Para nuestro propósito aquí bastará leer el comienzo de la conocida narración:

«Al pasar vio Jesús a un hombre ciego de nacimiento. Y le preguntaron sus discípulos diciendo: 'Maestro, ¿quién pecó, éste o sus padres, para que naciera ciego?'. Respondió Jesús: 'Ni éste pecó ni sus padres, sino que en él se habían de manifestar las obras de Dios... Mientras estoy en el mundo, soy luz del mundo'. Dicho esto, escupió en tierra, hizo lodo con la saliva y le untó con el lodo los ojos, y le dijo: 'Anda, lávate en la piscina de Siloé' (que significa 'Enviado'). Fue, pues, y se lavó, y volvió viendo» (Jn 9,1-7).

Como a lo largo de todo su Evangelio, san Juan presenta aquí a Jesús utilizando las realidades penosas o gozosas de la vida terrena del hombre como imágenes de la realidad supraterrena que trae: él trae agua para la sed del hombre, pan para su hambre, luz para sus tinieblas, resurrección para su muerte. Ya el que hable de «luz de vida» es poderosamente significativo: la luz que trae Jesús no es la que permite ver a nuestros ojos de carne, sino una luz que disipa una oscuridad, una ceguera mucho más profunda. Por eso en el relato del ciego curado, un ciego que no había visto nunca la luz del sol, san Juan habla también de otra luz que este hombre recibe: la de la fe en Jesús. Al final de la narración, tras los pertinaces interrogatorios de los fariseos, Jesús busca al ciego y le pregunta: «¿Crees en el Hijo de Dios?». El ciego responde con otra pregunta: «¿Y quién es, Señor, para que crea en él?». Jesús le dice: «Lo has visto: es el que habla

contigo». El ciego entonces responde: «Creo, Señor». Y se postra ante él en gesto de adoración (vv. 36-38).

Todo hombre siente en lo más hondo de su ser una profunda ceguera, una radical oscuridad; y para ello no necesita reflexionar demasiado sobre las cosas que llenan su existencia: éstas le hablan un lenguaje muy claro, perfectamente asequible. El evangelista san Juan, poniendo su arte de narrador y su profundidad de teólogo al servicio de la predicación cristiana —que es anuncio de una Buena Nueva para todo hombre, abrumado más bien de noticias tristes—, viene a decir: Jesús es la luz que eliminará esa ceguera, que disipará esas tinieblas; Jesús trae la luz de la vida. Por eso san Juan cerrará su Evangelio con una maravillosa descripción de lo que es su obra como escritor: «Estas cosas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (20,31).

5. *Conclusión*

Hemos hecho una rápida presentación de los cuatro evangelios. Con ella creemos haber puesto de relieve una verdad fundamental, que es preciso tener muy presente al leer o estudiar estos libros que nos hablan de Jesús de Nazaret: los cuatro escritores que llamamos evangelistas, humildes artesanos de la pluma que no podrían codearse con los grandes autores de la antigua Grecia, son ministros de la palabra que ponen al servicio de la predicación del evangelio un sencillo, pero innegable arte literario. A pesar, por ejemplo, de la pobre gramática griega de Mc y Jn, el relato de la resurrección de la hija de Jairo en el primero y el de la curación del ciego de nacimiento en el segundo son auténticas joyas de arte narrativo.

Pero tras el estilo típico de la narrativa popular y la gramática sencilla de estos evangelistas se esconde una gran riqueza de contenido. San Agustín, que era un gran entendido en el arte de hablar y escribir, dice: «Cristo envió al mar de este mundo unos pobres pescadores armados con las redes de la fe, no instruidos en las disciplinas liberales, totalmente ignorantes de cuanto pertenece a las doctrinas de estas artes, no preparados en gramática, ni armados de dialéctica, ni hinchados de retórica» *(De Civ. Dei,* XXII,5). Pero, como contrapartida, en otro lugar añade: «Hoy muy hábil tiene que ser el orador que pueda exponer dignamente lo que escribió el pescador» *(Sermo* 250,1).

Con nuestra exposición anterior hemos querido hacer ver también cómo en los cuatro evangelios tenemos cuatro presentaciones distintas del Evangelio, de Jesús de Nazaret, del único evangelio y el único Jesús de Nazaret. De modo semejante, en los Cristos de nuestros grandes pintores tenemos formas distintas de presentar al mismo Cristo. Esta variedad, lejos de ser un engorro, es para nosotros una gran ventaja: en los cuatro evangelios tenemos cuatro caminos distintos para llegar a la fe en Jesús, Hijo de Dios, o para mantenerla viva; porque sólo esta fe hará de nosotros, sometidos al poder de la muerte —moradores en sombras de muerte— y aquejados de una profunda ceguera, hombres iluminados por la luz de la vida[1].

[1] El lector podrá encontrar una presentación más amplia y documentada de cada uno de los cuatro evangelios en los números siguientes de *Cuadernos de Evangelio* (Ed. Fe Católica, Maldonado, 1, Madrid-6): 24 (abril 1976), 25 (mayo 1976), 26 (junio 1976), 29 (noviembre 1976) y 30 (diciembre 1976). Para una presentación global de Jesús, hecha a partir de los evangelios, véase M. Herranz, *Jesús de Nazaret. El misterio de su persona y su obra* (Madrid 1976). El libro pretende a la vez iluminar y alimentar la fe en Jesucristo.

3

QUE CLASE DE LIBROS SON LOS EVANGELIOS

Los escritos que componen el Nuevo Testamento aparecen en el orden siguiente: Evangelios, Hechos de los Apóstoles, Cartas, Apocalipsis. Los primeros, los evangelios, son cuatro narraciones de la vida de Jesús; el último, el Apocalipsis, habla de la segunda venida de Cristo y del fin del mundo. De los escritos centrales, el libro de los Hechos narra cómo nació la Iglesia por la predicación de los apóstoles y de san Pablo, llamado más tarde al apostolado; las cartas, la mayoría de las cuales fueron escritas por san Pablo, contienen una consignación por escrito —aunque no exhaustiva— de lo que era la predicación y la enseñanza de los apóstoles.

Este orden y este contenido de los escritos del Nuevo Testamento pueden hacer creer que, de igual modo que sin la vida terrena de Jesús no hubiese nacido la Iglesia, así también los libros que la narran fueron un instrumento imprescindible para que, con la predicación apostólica, comenzara a existir la Iglesia. El lector no iniciado en los secretos de la crítica moderna piensa espontáneamente que los apóstoles necesitaron disponer desde el comienzo de unos libros en que se había recogido lo que Jesús había hecho y enseñado. De otro modo, ¿cómo podían repetir y transmitir las en-

señanzas del Maestro a los que irían engrosando las filas de la Iglesia?

Porque la misión de los apóstoles —piensa también nuestro lector no preparado— era sencillamente proclamar y enseñar lo que había proclamado y enseñado Jesús. Cómo cumplieron esta tarea los apóstoles se nos dice en el libro de los Hechos, pero podemos verlo mejor quizá en las cartas que algunos de ellos escribieron a las comunidades que habían creado como parte de su ministerio apostólico. De esta manera, la enseñanza de Jesús, válida para todos los hombres de todos los tiempos, ha podido llegar hasta nosotros.

1. *Evangelios y vidas o biografías de Jesús*

Esta idea sobre la clase de escritos que son los evangelios hace ver en ellos una descripción meticulosa de la vida de Jesús desde su concepción virginal hasta su resurrección y ascensión, una biografía en que simplemente se informa a los lectores sobre cómo sucedieron los hechos, una crónica puntual de los acontecimientos. Esta idea espontánea sobre los evangelios resulta, al parecer, corroborada por dos hechos, que exponemos brevemente a continuación.

a) *Dos evangelistas apóstoles.* No se nos han conservado los manuscritos originales de los evangelios; no sabemos, por tanto, si el título que llevaban en su primera página era ya el que leemos hoy en las Biblias: Evangelio según san Mateo, según san Marcos, etcétera. Estos títulos aparecen ya en los más antiguos manuscritos completos que han llegado a nosotros, que se remontan al siglo IV. Pero por escritores cristianos del siglo II sabemos que en aquellas fechas los cuatro evangelios se atribuían ya a los cuatro evangelistas que nos son familiares. Según esta vieja y fidedigna tradición, dos evangelios son obra de apóstoles: los de san Mateo y san Juan. Por haber pertenecido al grupo de los Doce, estos autores habían seguido de cerca a Jesús, habían sido testigos de sus obras y su predicación; de ahí que pudieran escribir un relato circunstanciado de su vida y recoger en forma de libro al menos lo más importante de su predicación.

En esto hay una parte de verdad que no niega ningún escriturista serio: que la tradición sobre Jesús recogida en los evangelios se remonta a los apóstoles, a testigos presenciales de la vida y la predicación de Jesús. Pero esto no quiere decir que los libros en que esta tradición nos ha llegado, los evangelios, debieron ser escritos directamente por apóstoles para que estemos seguros de la fidelidad de esta tradición. Así nos lo hace ver un hecho elemental: la Iglesia del siglo II admitió en el canon de libros inspirados dos evangelios que no habían sido escritos por apóstoles: los de san Marcos y san Lucas. Por el testimonio de Papías, obisde Hierápolis a principios del siglo II, sabemos que san Marcos fue colaborador de san Pedro; estuvo, por tanto, en contacto con un testigo directo de la vida de Jesús. De san Lucas, en cambio, el mismo Nuevo Testamento nos dice que fue colaborador de san Pablo; no era oriundo de Palestina, sino de Siria, posiblemente de Antioquía. Aunque pudo conocer a alguno de los apóstoles y tener contactos con ellos en sus viajes, lo cierto es que su vida transcurrió principalmente junto al Apóstol de los gentiles, que no había sido seguidor de Jesús durante su vida terrena. Y no obstante, en el prólogo a su evangelio, san Lucas no alude para nada a que su obra hubiese exigido la aprobación de un testigo apostólico que le concediese autoridad y garantía.

De todo esto podemos concluir: si estos dos evangelios no han sido considerados por la Iglesia como

evangelios de segunda categoría, quiere decir que la garantía de la tradición contenida en ellos es la misma que la que posee la contenida en los evangelios atribuidos a apóstoles. Por otra parte, modernamente hemos aprendido que en los escritos de la antigüedad es preciso distinguir entre autor y escritor, que el autor de un libro pudo no ser el que materialmente lo escribió.

b) *La gran cantidad de datos que contienen los evangelios.* Lo que sabemos sobre Jesús se lo debemos casi en su totalidad a los evangelios; sin ellos, si tuviéramos sólo los restantes escritos del Nuevo Testamento, nuestros conocimientos sobre la vida de Jesús serían muy precarios. Una vez más, esto hace que espontáneamente nos imaginemos los evangelios como biografías de Jesús, relatos que simplemente quieren informar al lector sobre la historia de Jesús. Naturalmente, el que los evangelios no puedan llamarse propiamente biografías de Jesús en el sentido moderno de la palabra no quiere decir que la narración evangélica en su conjunto no se ajuste a la realidad de los hechos. Hay otros modos de narrar la vida de un hombre famoso además del que tenemos en una biografía de estilo moderno; existe, por ejemplo, la llamada biografía popular.

Si Plutarco, el famoso autor de *Vidas* de personajes célebres y sólo unos años más joven que los evangelistas, hubiese sido cristiano y hubiese querido escribir una *Vida de Jesús,* con toda certeza se habría ajustado al esquema que tenemos en san Marcos, que los estudiosos modernos consideran el más antiguo de los evangelios. El esquema es: aparición pública de Jesús en el Jordán para recibir el bautismo de penitencia de Juan, primera actividad de Jesús como profeta anunciador del reino de Dios en Galilea, éxito inicial a la vez que choque temprano con las autoridades judías

y los guardianes de la ortodoxia (los escribas y fariseos), actividad más retraída de Jesús centrada en la instrucción de los discípulos, viaje a Jerusalén para la última Pascua, pasión, muerte y resurrección. Entre las dos grandes etapas del ministerio público de Jesús, la del éxito inicial en Galilea y la del retraimiento esquivando a la multitud y centrándose en los discípulos, san Marcos coloca el episodio de la confesión de Pedro de Cesarea de Filipo (8,27-30), al que hace seguir el primer anuncio de la pasión, dirigido al grupo reducido de los discípulos. Es evidente que la pregunta de Jesús que provoca la confesión de Pedro, «¿Quién dicen las gentes que soy yo?», sólo pudo ser hecha avanzada ya la actividad de Jesús; san Marcos, por tanto, la colocó acertadamente en el centro de su narración.

Por otra parte, los capítulos finales de los cuatro evangelios narran los episodios de la pasión, puntualizando en cada caso el lugar y el tiempo, y en una ordenación cronológica que, a pesar de las divergencias entre los evangelistas, da la impresión de ser coherente; sólo una comparación estudiada entre los cuatro relatos hace resaltar las diferencias dentro del esquema general, que es: última Cena la víspera de un viernes por la noche, prendimiento en Getsemaní, proceso religioso ante el Sanedrín, proceso civil ante Pilato a primera hora de la mañana, crucifixión y muerte el viernes en el Calvario, hallazgo del sepulcro vacío el domingo por la mañana.

En la parte que precede al relato de la pasión, la dedicada al ministerio público, también se tiene a primera vista la impresión de estar leyendo una narración en que los episodios están ordenados en una secuencia cronológica y, aunque más vagamente, localizados en un escenario concreto. Esto hace que el lector sencillo se pregunte: si en el relato de la pasión la pre-

sentación de los episodios responde, al menos en gran medida, a la realidad, ¿por qué no afirmar lo mismo del resto de los evangelios? Así, una vez más, el lector se reafirma en su idea de que los evangelios presentan el curso exacto de los acontecimientos, puntualmente localizados en el espacio y el tiempo. Las cosas, piensa, sucedieron así y no de otro modo. Y eso fue precisamente lo que quisieron hacer los evangelistas: informar a sus lectores sobre cómo sucedieron los hechos y nada más, exactamente igual que hace el autor de una biografía.

Esta manera de ver los evangelios tiene, como decíamos, una gran parte de verdad, pero no constituye toda la verdad. El lector se sentirá seguro en ella mientras una lectura y una comparación atentas de los evangelios no hagan surgir en él la duda. Veamos cómo es posible suscitar esta duda sin que por ello se pierda nada del respeto y la veneración que merecen los evangelios.

2. *Los evangelios vistos de cerca: hechos extraños*

La lectura atenta de los evangelios, comparando lo que leemos en uno con lo que encontramos en otro, nos revela una serie de hechos extraños; extraños al menos para quien los lee con la idea de que son otras tantas biografías de Jesús. Pero antes de iniciar nuestra presentación de esos hechos extraños, y para que se vea que éstos no son una invención quisquillosa de los exegetas modernos, traemos aquí una cita de de san Agustín. En un sermón pronunciado el martes de Pascua, hablando, por tanto, a cristianos sencillos, no a especialistas en Escritura, dice:

«El relato de la pasión, por leerse un solo día (en Semana Santa), únicamente se lee en el evangelio según san Mateo. En otro tiempo yo quise que la Pasión se leyera cada año según un evangelista distinto. Así se hizo; pero los fieles, al no oír el que conocían por costumbre, se sintieron desconcertados. Sin embargo, el que ama la Escritura Divina y no quiere permanecer en la ignorancia conoce todas las cosas y se informa afanosamente de todo. Luego, naturalmente, cada uno progresa 'según la medida de la fe que Dios le ha concedido' (Rom 12,3)» (*Sermo* 232,1).

Dos cosas dice aquí san Agustín. En primer lugar, que la lectura de un evangelio, cuando se conoce bien otro, puede desconcertar; o lo que es lo mismo: que una lectura atenta de los evangelios pone de manifiesto la presencia de hechos extraños. Los fieles de Hipona, enseñados a oír el relato de la Pasión según san Mateo, al ser sustituido éste por el de san Marcos o san Lucas observarían extrañados que a veces faltaban cosas; en san Marcos, por ejemplo, no se hablaba de que Pilato se lavó las manos, y en san Lucas faltaban las palabras de Jesús en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Otras veces aparecían cosas que faltaban en san Mateo; así, la presentación de Jesús ante Herodes sólo es narrada por san Lucas. Otras, en fin, el relato no estaba hecho con las mismas palabras. Y la extrañeza subiría muchos grados si llegaron a oír la Pasión según san Juan.

Pero, en segundo lugar, san Agustín añade un consejo para remediar este desconcierto; y el tono en que aconseja indica que ve en la extrañeza de sus fieles algo natural: «... el que ama la Escritura Divina y no quiere permanecer en la ignorancia conoce todas las cosas y se informa afanosamente de todo». San Agustín, por tanto, no tiene miedo a que sus fieles encuentren dificultades en los evangelios; pueden dominarlas mediante un esfuerzo estudioso, animado por un amor sincero a la Palabra de Dios. Y a él los invita. Vea-

mos, pues, las cosas que pueden extrañar al lector de los evangelios que los lee creyendo que en ellos tiene una biografía de Jesús.

a) En primer lugar, y sin necesidad de recurrir a la comparación de un evangelio con los demás, llama la atención la ausencia de lo que podríamos llamar interés biográfico: en los evangelios no encontramos muchas cosas que son esenciales en una biografía. Así, en el Evangelio de san Marcos, la primera vez que aparece Jesús en el relato se dice simplemente: «Y sucedió en aquellos días que vino Jesús de Nazaret, de Galilea, y fue bautizado en el Jordán por Juan» (1,9). Contra lo que era de esperar en una biografía, no se dice nada sobre la historia anterior de Jesús, su familia, su modo de vida. Que su madre se llamaba María y que era de oficio carpintero se dice de paso, en unas palabras de los habitantes de Nazaret, cuando Jesús, avanzado ya su ministerio, predica en la sinagoga: «¿No es éste el carpintero, el hijo de María...?» (6,3). Igual de brusca es la presentación de Jesús en san Juan, el más reciente de los evangelios.

A primera vista puede parecer que esta laguna de los Evangelios de san Marcos y san Juan ha sido llenada en san Mateo y san Lucas con los relatos de la infancia. Es cierto que aquí se nos dan más datos sobre María y José, el padre legal de Jesús. Pero, por una parte, no se indica el año del nacimiento de Jesús; sólo se dice que tiene lugar en tiempo del rey Herodes y siendo Augusto emperador de Roma. En una biografía, la fecha del nacimiento del biografiado es un dato esencial. Por otra parte, los dos capítulos que san Mateo y san Lucas dedican a la infancia de Jesús denuncian un desinterés casi total por datos que un biógrafo consideraría fundamentales: índole o carácter del niño Jesús, su formación, su actividad de adolescente y adulto, sus relaciones con las gentes de la aldea. Sólo al final del relato que narra el episodio del primer viaje a Jerusalén y la pérdida del Niño y su hallazgo en el templo se nos dice que «estaba sujeto» a María y José, y que «crecía en sabiduría, estatura y gracia delante de Dios y de los hombres» (Lc 2,41s). Pero estas últimas palabras no se parecen a lo que leeríamos en una biografía ordinaria. Y esta pobreza de datos resulta más llamativa si se tiene en cuenta que cuando Jesús inicia su ministerio público tiene ya «alrededor de treinta años» (Lc 3,23).

En una biografía no sólo se esperan datos sobre los antecedentes y el carácter del personal principal: aunque en menor medida, también se espera encontrar información sobre los demás personajes que intervienen en la narración, sobre todo los que desempeñan un papel más destacado. Pues bien, en esto los evangelios nos sorprenden de nuevo con su silencio. Nada se dice, por ejemplo, sobre el carácter de Herodes Antipas, Pilato, Caifás. Leyendo a san Marcos ni siquiera nos enteramos de que Pilato era el procurador de Judea. Por lo que se refiere a grupos como los escribas y los fariseos, los saduceos y los herodianos, tampoco se hace una caracterización precisa de cada uno. La primera vez que los escribas y fariseos aparecen en san Marcos no se dedica una palabra a explicar por qué se escandalizan del proceder de Jesús (2,6-16). Sobre los fariseos se nos informa al menos de que eran extremadamente escrupulosos en la pureza ritual (7,3s: acusación a los discípulos por comer sin lavarse las manos), y sobre los saduceos, que no creían en la resurrección de los muertos (12-18); nada se dice, en cambio, que nos permita identificar con certeza a los herodianos (cf. Mc 3,6; 12,13), ni se especifica qué eran propiamente los escribas.

La información que se nos da sobre los personajes no hostiles a Jesús no es más rica. Ya Juan Bautista

es presentado en san Marcos simplemente por su nombre: «Se presentó Juan el Bautista en el desierto predicando un bautismo de penitencia» (1,4). San Lucas dirá que este Juan es hijo de Zacarías (3,2), y san Mateo puntualizará que el desierto en que predica es el de Judea (3,1). Pero san Marcos no consideró necesaria ninguna de estas puntualizaciones.

En cuanto al grupo de los Doce y demás seguidores de Jesús, sólo Simón Pedro aparece en cierta medida como una figura de carne y hueso; pero esto se debe a que es actor principal en varios de los episodios narrados, no a que se ofrezca de él un retrato literario, una descripción de su carácter; y a pesar de todo quedan muchos puntos oscuros en torno a la persona del cabeza de los apóstoles. En este sentido, el caso más singular es el de Judas. Repetidas veces se le llama «el que entregó a Jesús», e incluso se narra cómo lo entregó: cómo entró en contacto con las autoridades judías y cómo actuó en Getsemaní. Pero no se da ninguna explicación sobre cómo, perteneciendo al grupo de los íntimos, pudo llegar a entregar a su Maestro. Entre los sinópticos, sólo san Lucas nos da una explicación, pero teológica, no histórica ni psicológica: «Entró Satanás en Judas, el llamado Iscariote, que era uno de los Doce, y fue a hablar con los jefes de los sacerdotes... sobre cómo lo entregaría» (22,3s). Por eso desde el punto de vista del historiador el proceder de Judas ha sido siempre un enigma.

b) Especialmente los evangelios sinópticos no ofrecen propiamente un relato seguido del ministerio público de Jesús, sino una serie de episodios unidos entre sí como las cuentas de un rosario. De estos episodios, sólo un número relativamente pequeño están localizados: curación de un paralítico en Cafarnaúm, curación de un ciego en Betsaida, confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, curación del ciego Bartimeo en

Jericó, etc. En la mayoría de los casos no se dice nada sobre el lugar en que se desarrolla la escena, o éste se indica mediante fórmulas muy vagas y de carácter estereotipado: «en una ciudad», «en casa», «en el camino», «junto al mar», etc. Y lo mismo sucede con las indicaciones de tiempo. El paso de un episodio a otro se hace en el relato muchas veces mediante el más simple de los recursos: la conjunción «y». Otras veces las fórmulas empleadas pueden parecer a primera vista más explícitas, pero en realidad nos dan muy escasa o ninguna información sobre la cronología de los hechos narrados; así encontramos las expresiones «entonces», «algunos días después», «aquel día», «en aquel tiempo». Típica de san Marcos es la expresión «y al punto», que aparece 41 veces en el segundo evangelio y en muchas ocasiones es claramente de escaso o nulo valor significativo.

c) En tiempos pasados se escribió y discutió mucho sobre la duración del ministerio público de Jesús y otras cuestiones relacionadas con ésta. Semejante discusión estaba provocada por un hecho muy simple: los datos que ofrece el Evangelio de san Juan difieren fuertemente de los que encontramos en los sinópticos. En su relato del ministerio, san Juan habla de cuatro visitas de Jesús a Jerusalén con ocasión de fiestas judías (2,13; 5,1; 7,2ss; 10,22), y la fiesta de la Pascua es mencionada explícitamente dos veces (2,13; 5,4). Los sinópticos, en cambio, sólo narran un viaje de Jesús a Jerusalén: el de la Pascua en que tiene lugar su muerte; no hablan, por tanto, de un ministerio de Jesús en la ciudad santa anterior al que realiza los días que preceden a esta Pascua final. Las menciones de la Pascua en san Juan obligan a suponer para el ministerio de Jesús una duración superior al menos a dos años; el esquema del relato sinóptico nos permitiría asignarle una duración de un año.

d) El lector que se acerque a los evangelios buscando simplemente información precisa sobre los acontecimientos se sentirá desconcertado también por las divergencias que denuncian a veces en la cronología. El caso más sorprendente es el del día de la muerte de Jesús. Según los sinópticos, Jesús muere el día 15 del mes de Nisán, es decir, el día mismo de la fiesta de Pascua; según san Juan, todo ocurre el día anterior a la fiesta, el de la preparación a la misma, o sea el 14 de Nisán. En lo que coinciden es en que el día de la muerte de Jesús era víspera de sábado. Ante esta discrepancia, y otras dificultades relacionadas con ella, los esfuerzos de los estudiosos no han podido llegar a un resultado plenamente satisfactorio.

En el relato del ministerio son muchos los casos en que un mismo episodio —milagro, controversia entre Jesús y los fariseos, etc.— o una misma enseñanza de Jesús aparecen en momentos distintos de la secuencia narrativa. En san Marcos, por ejemplo, el discurso de las parábolas (4,1-34) precede al de las instrucciones de misión a los apóstoles (6,7-13); san Mateo los ofrece en orden inverso: primero el de misión (10,5-42) y luego el de las parábolas (13,1-52). Entre los ejemplos más llamativos de este tipo de discrepancias entre evangelistas citaremos sólo otros dos: la predicación de Jesús en la sinagoga de Nazaret y la expulsión de los mercaderes del templo. San Mateo y san Marcos no narran la escena de la predicación de Jesús en la sinagoga de Nazaret hasta bastante avanzado el ministerio (Mt 13,53-58; Mc 6,1-6); en san Lucas, el episodio es narrado al comienzo, como la primera actuación pública de Jesús proclamando la llegada del reino de Dios (4,1-30). En cuanto a la expulsión de los mercaderes del templo, los sinópticos la sitúan a continuación de la entrada de Jesús en Jerusalén para la Pascua final (Mt 21,12-13; Mc 11,15-19; Lc 19,45-

48). San Juan, en cambio, la narra al comienzo, tras el relato de las bodas de Caná (2,13-22). Es evidente que en ambos casos tenemos un mismo hecho real, pero situado en distinto momento del hilo de la narración; y como las distintas localizaciones no pueden responder a la única realidad, necesariamente se ha de suponer que en uno al menos de los dos relatos el episodio ha sido desplazado. Esta manipulación del orden de los hechos sería incomprensible si los evangelios se consideran como biografías modernas, y los evangelistas biógrafos, preocupados simplemente por informar a sus lectores sobre el curso real de los acontecimientos y animados de la misma preocupación que un autor moderno de biografías.

e) Analizando detenidamente los grandes discursos de Jesús que tenemos en san Mateo observamos que en amplia medida son composiciones literarias del evangelista: parte de la materia que comprenden aparece en los otros sinópticos en un contexto distinto; y es muy improbable —por no decir imposible— que fuesen éstos los que diseminaron materiales que antes estuvieron tan acertadamente reunidos como los leemos en san Mateo. El autor del primer Evangelio, al agrupar así las palabras de Jesús, perseguía sin duda un fin didáctico o catequético, e incluso quizá una mejor presentación literaria. Para lograr ésta no le importó alterar el orden cronológico en que las fuentes utilizadas por él ofrecían las palabras de Jesús y los relatos de sus hechos.

Este fenómeno, que en san Mateo podemos controlar mediante la comparación con los otros dos sinópticos, sin duda se dio ya en la etapa que precedió a la redacción del evangelio más antiguo, tanto a nivel de tradición oral como escrita. En Lc 9,57-62, por ejemplo, tenemos tres brevísimos relatos que hablan de otros tantos hombres que quieren seguir a Jesús. Es

evidente que estos tres apotegmas han sido agrupados por la afinidad de su contenido —los tres hablan del seguimiento de Jesús—, no porque describan escenas que tuvieron lugar una inmediatamente a continuación de la otra. Lo mismo debemos decir de las cinco controversias entre Jesús y los escribas y fariseos que aparecen en Mc 2,1-3,6, al comienzo de la actividad de Jesús en Galilea, y de las seis localizadas en Jerusalén, después de la entrada triunfal (11,27-12,37). Al final de la última controversia galilea —la de la curación del hombre de la mano seca— se dice que los fariseos, uniéndose a los herodianos, tramaron la muerte de Jesús. Al narrar este choque con los guardianes de la ley y los celosos observantes de la misma, el evangelista Marcos presenta ciertamente hechos reales de la vida de Jesús: sin este choque no habría habido proceso ni muerte de Jesús. Sin embargo, la presentación literaria de este choque, en forma de controversias agrupadas, ha prescindido sin duda de la cronología: es muy razonable pensar que estos episodios tuvieron lugar en momentos más distanciados dentro de la vida de Jesús, y que la resolución final de los adversarios exigió más tiempo del que hace suponer el relato actual de san Marcos. La presentación de estas escenas en una serie seguida se debe innegablemente a la afinidad de las mismas: en todas aparece Jesús defendiéndose del ataque de los escribas y fariseos.

f) Hay, finalmente, casos en que los tres sinópticos o dos de ellos narran el mismo hecho o presentan las mismas palabras de Jesús, pero con variantes que sorprenden. Dentro de los relatos podemos recordar algunos de milagros: san Marcos y san Lucas hablan de la curación de un endemoniado en Gerasa y de un ciego en Jericó; los relatos paralelos de san Mateo hablan de dos endemoniados en Gerasa y dos ciegos en Jericó. Según san Mateo, el paralítico a quien Jesús perdona los pecados parece que es presentado a Jesús en el camino (9,1s: al menos no se alude a que Jesús está dentro de una casa); según san Marcos, los hombres que lo traen en una camilla deben realizar una complicada maniobra para poder ponerlo delante de Jesús, dentro de una casa (Mc 2,1-4).

Por lo que se refiere a diferencias en la forma de presentar unas mismas palabras de Jesús, entre los abundantes ejemplos recordaremos dos de los más conocidos. En san Lucas, las bienaventuranzas son cuatro y van seguidas de otras tantas malaventuranzas (6,20-26); en san Mateo tenemos sólo bienaventuranzas, y su número es de ocho, y su forma no coincide totalmente con las que aparecen en san Lucas (Mt 5,3-10). El Padrenuestro de san Lucas (11,2-4) es más breve que el de san Mateo (6,9-13), y las dos versiones no son totalmente idénticas en la forma; no obstante, es innegable que en los dos evangelistas tenemos la misma oración dominical.

* * *

Aunque haya podido parecer larga, esta lista de lo que hemos llamado hechos extraños en los evangelios, hechos que pueden producir desconcierto en el lector actual como lo produjeron en los fieles de Hipona en tiempo de san Agustín, no es exhaustiva. Y no la ofrecemos aquí para aturdir al lector piadoso de los evangelios —que es precisamente su verdadero lector—, sino para invitarlo a inquirir e informarse sobre la Escritura Divina, como recomendaba san Agustín a sus diocesanos. Estos hechos extraños podía descubrírlos el mismo lector sin nuestra ayuda; para ello sólo necesitaba leer con atención un evangelio a la vista de los otros.

Pero, como veíamos, san Agustín no mostraba pre-

ocupación porque sus fieles descubriesen fenómenos de este tipo en unos libros inspirados como son los Evangelios; lo que le inquietaba era que no se aplicasen a buscarles una explicación. Lo mismo debemos exigir al fiel de hoy, y con mucha mayor razón a los pastores. La única diferencia consistirá en que hoy, tras dos siglos de estudio crítico de los evangelios y a causa del nacimiento de unas ciencias nuevas para el estudio de documentos escritos del pasado, disponemos de unos medios para ver las dificultades y buscarles solución que no se conocían en tiempo de san Agustín.

3. *Explicación de estos hechos: cómo se escribieron y qué clase de escritos son los evangelios*

No todos los hechos enumerados en la lista precedente tienen la misma explicación, pero todos contribuyen a decirnos una verdad fundamental: que los evangelios no son crónicas de la vida de Jesús, informes meticulosos sobre cómo y en qué orden sucedieron los hechos; que en ellos no tenemos escritos del género «biografía» o «vida» de un personaje importante del pasado, como pudiera escribirla un autor moderno. Los hechos extraños de que hemos hablado dejan de ser extraños si el lector toma en sus manos los evangelios sabiendo que se trata de escritos pertenecientes a un género especial, que no fueron compuestos como él quizá se figura que debe escribirse un libro que habla de las obras y la enseñanza de un personaje de la antigüedad. Por otra parte, deberá recordar que el personaje principal de los evangelios posee una originalidad radical frente a los demás personajes del pasado: pertenece a la vez al pasado y al presente, es a la vez el Jesús de Nazaret que habla a la multitud a la orilla del lago y el Jesús resucitado y glorioso, Señor de la Iglesia, en la cual y para la cual se escribieron estos libros llamados evangelios. Es el Jesús de Nazaret con quien los apóstoles convivieron, pero también el Jesús glorioso en que creyeron y al que luego predicaron para que los hombres, por la fe en él, tuviesen vida eterna.

Esta causa de la originalidad de los evangelios en cuanto composiciones literarias está expresada ya en el prólogo del Evangelio de san Lucas. Refiriéndose a escritos anteriores del mismo género, el tercer evangelista dice que narran las cosas «según nos las transmitieron los que desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra». Según opinión común entre los estudiosos, san Lucas escribe después del año 70, unos cuarenta años después que sucedieron los hechos que narra en su Evangelio. Antes de iniciar el relato dice cómo ha llegado hasta él la tradición sobre Jesús que va a ofrecer: le ha llegado por medio de unos hombres que fueron testigos de los hechos y ministros de la palabra. Por remontarse a testigos presenciales, esta tradición posee la garantía de ofrecer hechos históricos; al ser transmitida no por simples historiadores, sino por ministros de la palabra, de la predicación evangélica, esta tradición no viene a satisfacer la curiosidad erudita de quienes la reciben o a enriquecer su saber humano —como ocurre con los escritos de historia profana—, sino a suscitar y alimentar la fe en Jesucristo. Todo esto suele expresarse mediante una fórmula sencilla: los autores de los evangelios son a la vez historiadores y evangelistas. Y teniendo en cuenta que para predicar el Evangelio es necesario narrar unos hechos, bastaría decir que estos escritores son «evangelistas». A este respecto es oportuno recordar que en la Iglesia se habló de evangelistas antes que de libros llamados evangelios.

Pero el que los evangelios sean obras escritas al servicio de la predicación cristiana no explica toda su ori-

ginalidad, ni todos los hechos extraños que hemos enumerado; el que estos libros, como toda la predicación de la Iglesia desde sus comienzos, hablen de Jesús de Nazaret que es a la vez el Cristo glorioso en que creen predicadores y fieles sólo explica una parte de su originalidad frente a escritos de la antigüedad que pueden parecer semejantes. Para dar cuenta de toda su originalidad es preciso tener presente una serie de factores que podemos agrupar bajo el calificativo de literarios, y con los que el lector actual, si no «se informa afanosamente de todo» —según la recomendación de san Agustín—, espontáneamente no contará. Por no disponer de más espacio nos limitaremos a una rápida presentación de estos factores.

El primer dato que debemos señalar a este respecto es: los evangelios pertenecen más bien a lo que los estudiosos llaman literatura popular. Sobre todo el relato del ministerio público de Jesús en los sinópticos, compuesto por un rosario de breves narraciones y conjuntos más o menos extensos de palabras de Jesús, tiene muchas afinidades con colecciones de relatos en torno a personajes destacados —especialmente de tipo religioso—, que fueron fijados por escrito tras un período de transmisión oral. Como ejemplos de obras literarias paralelas, aunque reconociendo las no leves diferencias, podemos citar los relatos sobre rabinos en la extensa literatura judía posterior al Nuevo Testamento y los apotegmas o vidas de los Padres del Yermo. En esta clase de literatura encontramos procedimientos estilísticos que aparecen también en los evangelios. Ofreceremos como ilustración un ejemplo.

Entre los hechos extraños que hemos señalado dentro de los evangelios uno era la escasez de datos cronológicos. En lugar de indicaciones precisas sobre el momento en que tienen lugar los episodios narrados, lo que encontramos casi siempre son fórmulas vagas

como «entonces», «después», «aquel día», «algunos días después», etc. Pues bien, uno de los pioneros en el estudio de la antigua narrativa del Egipto cristiano, el francés E. Amelineau, escribía a finales del siglo pasado en el prólogo a la traducción de una colección de relatos coptos: «Debo prevenir también al lector sobre algunos fenómenos propios de la manera egipcia de narrar. En los textos coptos, como en los antiguos textos jeroglíficos y hieráticos, aparecen a cada instante locuciones como éstas: muchos días después, mucho después, etc. Este tipo de locuciones no significan absolutamente nada, o a veces significan simplemente el día siguiente. En general los narradores egipcios no daban ninguna importancia a la noción precisa de tiempo: estas fórmulas llenaban el relato, y eso era lo que ellos pretendían... Es imposible, por tanto, construir un sistema cronológico sobre datos semejantes». La misma estilística en las indicaciones de tiempo aparece en las literaturas populares de otras latitudes.

En segundo lugar, la extrañeza del lector actual ante ciertos fenómenos que encuentra en los evangelios se debe a que éstos, aunque su redacción final se realizase fuera de Palestina, contienen materiales que originariamente fueron compuestos en el marco judío de Palestina y por hombres acostumbrados a unos procedimientos literarios no siempre idénticos a los nuestros. Los apóstoles, los responsables de la tradición sobre Jesús en cuanto ministros de la Palabra y los mismos evangelistas se hallan dentro de una tradición literaria especial, y esta tradición, junto a su contenido religioso peculiar, les proporciona y casi impone unos medios de expresión y unos recursos estilísticos muy particulares.

Si queremos entender bien estos medios y estos recursos, será necesario que nos familiaricemos con esa tradición literaria. Para ello disponemos de la ayuda adecuada: los escritos que, por venir de esa misma

tradición, influyeron en la formación literaria de los evangelistas, y antes de ellos en los primeros predicadores cristianos; estos escritos son los libros del Antiguo Testamento y la abundante literatura judía compuesta en torno a los comienzos de la era cristiana, o recogida por escrito más tarde. Si logramos entrar en este mundo literario, que es el mundo literario de los evangelios, muchos de los hechos que llamábamos extraños dejarán de extrañar. Así ocurre, por ejemplo, con ese extrañísimo libro del Nuevo Testamento que es el Apocalipsis. Un lector no preparado se sentirá como perdido y desconcertado ante la complejidad de visiones e imágenes que en él se emplean. Pero, aunque el libro conservará siempre mucho de su oscuridad, si el lector se ha preparado antes leyendo otros escritos judíos del mismo género, el Apocalipsis de san Juan no le resultará tan desconcertante y empezará a hablarle un lenguaje que entiende.

Finalmente, la originalidad de los evangelios se debe en buena parte a una variedad de factores que podemos englobar también en una designación genérica: el complicado proceso de su composición. Los autores de los evangelios, según han llegado a nosotros, no escriben en el vacío, es decir, no componen sus libros en total independencia, como un autor moderno que quiere escribir una obra sobre un tema que ha concebido como una creación original suya. Incluso el evangelista más antiguo está atado a una tradición. El evangelista ciertamente hace obra creadora, es un auténtico autor, no un simple compilador. Pero al mismo tiempo su libertad de creación está limitada: debe ofrecer la tradición sobre Jesús que, desde los primeros testigos y ministros de la Palabra, transmite la Iglesia. Una lectura comparada de los evangelios permite descubrir con frecuencia la mano retocadora del evangelista, del redactor final.

En otras ocasiones, las diferencias surgieron ya antes, en la etapa anterior a la redacción final. No siempre podemos estar seguros de lo que ocurrió en esta etapa, pero algo al menos podemos deducir de lo que ocurrió en la etapa final, a la que en cierto modo asistimos cuando comparamos un evangelio con otro y observamos los retoques de uno u otro evangelista. Por otra parte, los fenómenos que se observan en otras tradiciones orales, especialmente en el marco judío, que es el más cercano a los evangelios, ayudan a explicar y entender no pocos de los hechos extraños de nuestra lista.

Terminamos volviendo a los fieles de Hipona, desconcertados por el cambio de evangelista para la lectura de la Pasión. Negar que los evangelios pueden producir desconcierto a lectores no preparados sería negar la evidencia. Y peor todavía sería disimular la pereza bajo capa de piedad. La solución, repetimos, nos la da ya san Agustín: amar verdaderamente la Escritura Divina, y precisamente por ese amor esforzarse por conocerlo todo, por informarse afanosamente de todo. Sólo así podrán los pastores y los fieles cumplir el consejo de san Pedro: estar siempre en condiciones de dar razón de la esperanza que llevan dentro (1 Pe 3,15)[1].

[1] Para una bibliografía elemental sobre los evangelios remitimos al lector a *Cuadernos de Evangelio* 10 (diciembre 1974), en la sección «Nuevas cartas de san Jerónimo». Aquí le recomendamos las tres obras siguientes: X. Léon-Dufour, *Los evangelios y la historia de Jesús* (Barcelona 1966; la monografía más extensa en castellano sobre los evangelios); W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1970; obra de alta divulgación, fácil de leer); H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969; obra sistemática de introducción al Nuevo Testamento: crítica textual, crítica literaria, historia de las formas y de la redacción; buena para quienes deseen hacer un estudio científico de los evangelios).

4

DE JESUS A LOS EVANGELIOS. HISTORIA DE LA TRADICION

El 22 de abril de 1964, la Pontificia Comisión Bíblica publicaba una *Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios.* Como habían hecho otros documentos anteriores de la misma Comisión respecto al estudio de la Sagrada Escritura, en éste se reconoce la licitud del estudio científico de los evangelios, para el cual el exegeta católico debe servirse de las técnicas creadas en los dos últimos siglos y de los instrumentos de trabajo que le proporcionan ciencias nuevas como son la filología, la lingüística, la crítica histórica, etcétera, favorecidas todas ellas por hallazgos de nuevos documentos del pasado. Pero es oportuno recordar que esta postura de la Comisión Bíblica, que aparece también en documentos pontificios relacionados con el tema, no es una novedad: la encontramos ya en dos grandes exegetas de la antigüedad cristiana, Orígenes y san Agustín. La única diferencia consiste en que éstos no podían aludir a unas ciencias auxiliares que nacerían muchos siglos más tarde.

Dentro de esta línea, la *Instrucción sobre la verdad histórica de los evangelios* de 1964 valora positivamente las aportaciones que han hecho al mejor entendi-

miento de los evangelios la crítica literaria —que llenó todo el siglo pasado y siguen practicando los estudiosos actuales—, la historia o crítica de las formas —cuyos comienzos se remontan a 1920— y la historia de la redacción, cuyas primeras muestras aparecieron en 1950 y años siguientes. Al mismo tiempo, el documento pone en guardia contra el escepticismo extremo que sobre la historicidad de los evangelios adoptan algunos críticos. En esto la Pontificia Comisión Bíblica sigue la línea de muchos estudiosos no sólo católicos, sino también protestantes. No hace mucho, por ejemplo, al recensionar un exegeta protestante inglés el libro de un compatriota suyo católico sobre la Virgen confesaba el bien que el libro le había hecho y el gozo que había experimentado en su lectura, por hallar en él algo tan distinto del «escepticismo anémico de mucha de nuestra teología protestante». En este punto es necesario distinguir siempre entre el método de investigación bíblica y las conclusiones que determinados estudiosos se creen autorizados a formular a partir de él; se pueden rechazar las conclusiones, pero reconociendo la legitimidad y utilidad del método.

1. *Las tres etapas de la tradición sobre Jesús*

Resumiendo el fruto de muchos años de trabajo de los exegetas, la «Instrucción» a que nos referimos describe las etapas que recorrió la tradición sobre Jesús hasta asumir la forma en que ha llegado a nosotros: los evangelios escritos. En cierto modo, esta descripción viene a ser como una breve historia de la tradición evangélica. El contenido de nuestros evangelios, los relatos sobre Jesús y sus palabras o enseñanzas, no nace de la pluma de los evangelistas o autores de nuestros cuatro evangelios. Antes que ellos lo recogieran

y ordenaran en sus libros —etapa final—, el material evangélico había sido transmitido durante varios decenios dentro de la Iglesia. La redacción de los evangelios es en realidad un proceso en el que se deben distinguir tres etapas.

En primer lugar, el punto de partida es la vida del Jesús terreno, con sus palabras y su actividad. Dentro de ésta merece una mención especial la elección de un grupo de discípulos que lo acompañaron más de cerca, escucharon su predicación —muy probablemente incluso la memorizaron— y fueron testigos de lo que hizo, e incluso fueron objeto de una preparación especial para su misión futura. Estos hombres son los que garantizan la continuidad entre la primera etapa y las dos siguientes.

En segundo lugar, después de la resurrección y ascensión de Jesús, este grupo de discípulos y la comunidad creyente que nace en torno a ellos da forma a una tradición de las palabras y los hechos de Jesús. Pero a este respecto hay un punto que conviene aclarar: cuando decimos que la comunidad cristiana primitiva configura y transmite la tradición sobre Jesús no nos referimos a la masa de los primeros cristianos, sino al grupo reducido de los tradentes oficiales y reconocidos, los «ministros de la palabra» (Lc 1,2). Que éstos eran objeto de una preparación especial podemos leerlo en los Hechos de los Apóstoles: «No está bien —dicen los Doce— que nosotros, dejando a un lado la palabra de Dios, nos dediquemos a servir a las mesas (es decir, a la administración material de la comunidad)... Nosotros nos consagraremos a la oración y al ministerio de la palabra» (6,2-4). Naturalmente, esta dedicación de los apóstoles al ministerio de la palabra no se reduce a su actividad personal de misioneros y predicadores; comprende también la tarea de preparar nuevos ministros de la palabra. De otro modo no habría habido esa primera literatura cristiana que es la contenida en el Nuevo Testamento.

En un primer momento, la transmisión de la tradición evangélica muy probablemente sólo es oral. Con el tiempo, sin que podamos dar fechas precisas, aparecen escritos con colecciones de dichos o hechos de Jesús, pero siempre al servicio de la predicación viva, oral: instrucción a los que con el tiempo se llamarán catecúmenos, exhortación homilética en las celebraciones litúrgicas a los ya bautizados, preparación de catequistas y predicadores, etc. La comunidad en que esta tradición se forma, recita y transmite, está compuesta por los que creen en Jesús resucitado y glorioso. Para la Iglesia, Jesús no es simplemente un maestro venerable o un profeta como los profetas o maestros del pasado judío, sino el Señor al que da culto. Es natural, por tanto, que las palabras y los hechos del Jesús terreno se vean ahora a una luz nueva; y que, de este modo, el Jesús que predicó en Galilea aparezca presentado a veces con rasgos que corresponden al Jesús glorioso.

Por otra parte, en esta etapa segunda tiene lugar un hecho de carácter literario muy rico en consecuencias: la tradición es traducida del arameo al griego por exigencias de la misión fuera de Palestina, que comenzó muy pronto. No sabemos cómo se efectuó este paso del arameo al griego, dónde y por quiénes fue realizado. ¿En la misma Palestina, por hombres que conocían el griego, pero cuya lengua nativa era el arameo? ¿O fuera de Palestina, por hombres que conocían el arameo, pero cuya lengua nativa era el griego? A pesar de esta incertidumbre, el hecho de que el actual texto griego de los evangelios contenga un fuerte colorido arameo-hebreo nos obliga a reconocer que los evangelios griegos que han llegado a nosotros se remontan a una tradición original aramea.

Asimismo, en todo este proceso de transmisión y traducción, y en el siguiente, el de la redacción de nuestros evangelios, la tradición sobre Jesús es sometida a una compleja manipulación literaria, de la que tenemos paralelos en la literatura judía de la época o de siglos posteriores. Dentro de esta elaboración del material tradicional, motivada a veces por preocupaciones teológicas y a veces por preferencias literarias, merecen destacarse sobre todo la selección y actualización del material transmitido; esta última, que consiste en una adaptación a la situación concreta del tradente y de la comunidad en que vive, es hecha a veces con retoques mínimos.

Finalmente, en la tercera etapa, esta tradición, que en gran parte al menos ha sido fijada ya por escrito, es recogida por los evangelistas en los cuatro evangelios que poseemos. Cada evangelista escribió en una situación concreta y con una intención teológica o catequética particular; de ahí sus diferencias dentro de la identidad esencial que les impone el hecho de presentar el mismo evangelio de Jesucristo. Pero la diferencia de situación y de intención teológica no explica todas las diferencias que observamos al comparar los evangelios; hay otras que más bien deben explicarse por la diversidad de preferencias literarias entre los evangelistas. Dentro de una tradición literaria heredada primordialmente del judaísmo, cada evangelista presenta a su modo una tradición que no crea, sino simplemente transmite. Ambas cosas, intención teológica y preferencias literarias, condicionan también en ellos la selección, ordenación y actualización del material, que muchas veces una rápida comparación entre los evangelios sinópticos nos permite ver con claridad.

Cerramos esta descripción de las tres etapas en que puede dividirse la historia de la tradición sobre Jesús

con unas palabras que, cuando se pronunciaron por primera vez, levantaron muchas protestas porque en ellas se expresaba una actitud escéptica ante la historicidad y autenticidad de esta tradición. Estas palabras son: los evangelistas, incluso los tres más antiguos —los sinópticos—, no son fuentes directas de la predicación y revelación de Jesús, sino de la fe y la predicación de la Iglesia sobre Jesús. Si con estas palabras se quiere decir que los evangelios no contienen palabras pronunciadas realmente por Jesús y narraciones de hechos realizados verdaderamente por él, o sólo contienen una y otra cosa en muy escasa medida, debemos rechazarlas rotundamente; esa es la postura de los críticos más escépticos, como R. Bultmann. Pero si con ello se quiere puntualizar que nosotros hoy, para llegar al Jesús terreno, a lo que realmente hizo y predicó, debemos pasar por lo que la Iglesia primitiva predica sobre él, que es lo que tenemos en los escritos del Nuevo Testamento, entonces con ellas se dice una verdad fundamental, a saber: Jesús nos llega de la mano de la Iglesia, y no podía ser de otro modo. Desde el comienzo, la Iglesia reflexionó sobre la tradición de Jesús, explicitó lo que en ella estaba implícito y, sirviéndose de ella, proclamó la Revelación de Cristo acomodándose a las situaciones nuevas.

Pero de nada servirán estas afirmaciones genéricas si no se ilustran con ejemplos concretos. Y esto es lo que pasamos a hacer a continuación. Unos ejemplos tomados de fuera y de dentro de los evangelios serán, sin duda, el mejor modo de mostrar qué quieren decir los estudiosos cuando hablan de elementos arcaicos o tardíos, primarios o secundarios en la tradición evangélica. Asimismo se verá cómo, mientras es cierto que la primera etapa en la historia de la tradición es la vida del Jesús terreno, el exegeta debe partir de lo que le ofrece la etapa tercera, los evangelios escritos, para

llegar al Jesús de Nazaret que predicó en Galilea en tiempo de Poncio Pilato.

2. *Retoques a la tradición: ejemplos extra-evangélicos*

Hemos dicho que la manipulación a que es sometida la tradición sobre Jesús en las etapas segunda y tercera tiene paralelos en la literatura judía más o menos contemporánea de los evangelios. En realidad los tiene ya dentro de la literatura bíblica: en los libros del Antiguo Testamento que utilizan materiales de libros sagrados anteriores. Pero los tiene también en la literatura cristiana que imita los escritos del Nuevo Testamento. Veamos qué clase de retoques puede recibir una tradición en este ambiente.

a) *Actualización del texto bíblico hebreo en el Targum.* El Targum es la traducción aramea de la Biblia hebrea. Ya antes de nuestra Era, en Palestina el hebreo había dejado de ser la lengua hablada al menos de una gran parte de la población; desde la época persa había sido desplazado progresivamente por el arameo. Por eso en el culto sinagogal, cuyo elemento principal era la lectura de las Sagradas Escrituras, se introdujo la costumbre de traducir a la lengua hablada, el arameo, los pasajes del texto hebreo que se leían. Este origen del Targum explica el hecho de que a veces éste no sea propiamente una traducción, sino una explicación o glosa del texto original. La finalidad de la lectura de las Escrituras en la sinagoga era la edificación de los asistentes; por eso a la lectura seguía la homilía. De ahí que los targumistas, haciendo de predicadores tanto como de traductores, se preocupasen de que su traducción acercase el texto sagrado a los oyentes.

En Ex 4,24-26 se narra un episodio un tanto enigmático. El texto hebreo debió de resultar engorroso desde el comienzo a los targumistas de las sinagogas. Como suelen hacer casi siempre que el original hebreo es ininteligible o confuso, los targumistas dieron aquí una «traducción» clara, inteligible, pero que en realidad no responde al original. El texto hebreo dice:

«Por el camino, en el lugar donde pasaba la noche, le salió el Señor al encuentro y quería matarlo (a Moisés). Pero Séfora, cogiendo en seguida un cuchillo de piedra, circuncidó a su hijo y arrojó el prepucio a sus pies diciendo: 'Esposo de sangre eres para mí'. Y lo dejó, diciendo lo de esposo de sangre por la circuncisión de su hijo».

La versión aramea del targumista dice:

«Y en el camino, en el lugar de alojamiento, el ángel del Señor lo encontró (a Moisés) y quería matarlo, porque Gersón, su hijo, no había sido circuncidado; pues Jetró, su suegro, no le había permitido circuncidarlo; pero Eliezer había sido circuncidado por un acuerdo entre los dos. Pero Séfora cogió un cuchillo de piedra y circuncidó el prepucio de su hijo, y lo llevó a los pies del Exterminador y dijo: 'El esposo quería haberlo circuncidado, pero el suegro no lo permitió. Ahora, que la sangre de esta circuncisión expíe la falta de este esposo'. Y cuando el Exterminador lo dejó, Séfora dio gracias y dijo: '¡Qué hermosa es la sangre de esa circuncisión, que ha salvado a mi esposo de la mano del ángel de la muerte!'».

Los retoques que el targumista se ha permitido en este caso ante el original hebreo son varios; el simple hecho de que su versión sea bastante más larga que el texto hebreo traducido está pregonando la libertad con que actuó. Aquí nos limitaremos a destacar uno de los retoques efectuados. En el original, la frase «esposo de sangre eres para mí», que dice Séfora, es

oscura, enigmática. En cambio, lo que corresponde a ella en el Targum es perfectamente claro: «Que la sangre de esta circuncisión expíe la falta de este esposo», es decir, expíe la falta cometida por Moisés al retrasar la circuncisión de su hijo. Y esta idea es desarrollada más todavía en el versículo siguiente, donde el targumista pone en boca de Séfora unas palabras que no tienen equivalente en el hebreo: «¡Qué hermosa es la sangre de esta circuncisión, que ha salvado a mi esposo de la mano del ángel de la muerte!».

El targumista, por tanto, «tradujo» la enigmática frase leyendo en ella la idea de que la sangre derramada en la circuncisión tiene valor expiatorio; por eso libra a Moisés de la muerte. Ahora bien, esta idea sobre la circuncisión como en cierta manera sacrificio expiatorio no aparece en todo el Antiguo Testamento; este pasaje del Exodo no la expresaba, ni en su forma primitiva ni en su redacción final (siglo v a. C.). Sí aparece, en cambio, en pasajes de la literatura rabínica procedentes de la primera mitad del siglo II d. C. Esto tiene una explicación. Hacia el año 130, el emperador Adriano prohibió bajo pena de muerte la práctica de la circuncisión. El decreto imperial no se dio pensando sólo en los judíos, pero éstos quedaban comprendidos en él. Con este motivo, los guardianes de la fe judía, los rabinos, pudieron fundadamente temer que los más débiles abandonasen por miedo una práctica tan sagrada para el judaísmo. Y para alentarlos a mantenerse fieles intensificaron su catequesis sobre la circuncisión, destacando su valor.

En este contexto es perfectamente comprensible la «versión» actualizada que el targumista ofrece de este pasaje del Exodo que habla de la circuncisión del hijo de Moisés. Como hemos dicho, esta versión aramea estaba destinada al culto sinagogal y formaba parte de la instrucción y exhortación que en él recibían los fie-

les judíos. Al pesar sobre ellos la amenaza del decreto de Adriano, los padres que esperaban o acababan de tener un hijo necesitaban ser exhortados a circuncidarlo, aunque con ello pusiesen en peligro su vida. La versión retocada del episodio de Séfora, que circuncida al hijo que Moisés había dejado de circuncidar, es una muestra de esta catequesis alentadora.

b) *Acomodación de un texto bíblico en el Evangelio de Tomás.* En 1946 fueron hallados en Nag Hammadi, alto Egipto, un lote de manuscritos que pertenecieron a un grupo gnóstico cristiano; se trataba de una pequeña biblioteca que pondría en manos de los estudiosos materiales de primera mano para conocer el complejo mundo de las sectas gnósticas, con las que estábamos ya familiarizados por los escritos de los Santos Padres. Pero dentro de esa biblioteca la obra que más interés suscitó fue un evangelio apócrifo en lengua copta, llamado *Evangelio de Tomás,* porque su encabezamiento dice: «Estas son las palabras secretas que pronunció Jesús, el que está vivo, y que escribió Dídimo Judas Tomás».

Nos vamos a fijar en el dicho de Jesús núm. 79 de este evangelio apócrifo por el fenómeno literario que contiene. He aquí el texto:

«Una mujer dijo en la multitud a Jesús: 'Bienaventurado el cuerpo que te llevó y los pechos que te amamantaron'. El le dijo: «Bienaventurados los que han oído la palabra del Padre y la han guardado de verdad. Pues vendrán días en que diréis: Dichoso el cuerpo que no ha concebido y los pechos que no han amamantado'».

Basta una ligera familiaridad con los evangelios canónicos para darse cuenta de lo que ha ocurrido en este dicho de Jesús del Evangelio de Tomás. En él han sido combinados dos dichos canónicos: la respuesta de Jesús a la mujer que alaba a su madre (Lc 11,

27s) y parte de las palabras de Jesús a las mujeres de Jerusalén que lloraban al verle caminar con la cruz hacia el Calvario (Lc 23,29).

Pero, en el original de san Lucas, con estas últimas palabras Jesús alude a la precipitada huida ante el enemigo que se avecina (cf. Mc 13,17; Lc 21,23), tema muy frecuente en la literatura apocalíptica: la angustia del momento será tal, que se considerarán dichosas las mujeres que entonces no se hallan encintas o criando, pues así podrán huir mejor. El autor del Evangelio de Tomás hizo algo muy simple: trasladó estas palabras a un contexto distinto, presentándolas como continuación de otras palabras de Jesús en que proclama dichosos a quienes oyen la palabra de Dios y la guardan. Y esta leve manipulación hizo que las palabras de Jesús adquirieran un sentido completamente nuevo: así Jesús era presentado exhortando a la continencia total, a la renuncia al matrimonio. Como sabemos que algunas antiguas sectas cristianas propugnaban esta continencia, es claro que este pasaje del Evangelio de Tomás constituye una adaptación de unas palabras de Jesús, contenidas en los evangelios canónicos, a las doctrinas de la secta.

Con estos dos ejemplos no hemos agotado la variedad de retoques que un texto sometido a un proceso de transmisión, oral o escrita, puede experimentar en ambiente judío o cristiano. Los hemos ofrecido sólo como una pequeña muestra del fenómeno para hacer ver cómo en cierto modo es natural que en la tradición evangélica podamos señalar retoques semejantes a lo largo de su proceso de transmisión.

3. *Adaptación y actualización del material tradicional en los evangelios sinópticos*

A fenómenos literarios de este tipo debe su origen la distinción que hacen los exegetas entre elementos o materiales primarios y secundarios, arcaicos y tardíos en los evangelios. Se dice, por ejemplo, que el marco en que un evangelista presenta una parábola o una sentencia de Jesús es secundario, cuando hay motivos para pensar que ese marco no corresponde bien a la ocasión en que parece que Jesús las pronunció realmente, o cuando el sentido de las mismas que se indica o sugiere en el marco actual no parece ser el original, el que quiso darles Jesús. Se habla también de elementos secundarios dentro de un dicho de Jesús o una parábola, cuando hay razones para pensar que tales elementos fueron añadidos por el evangelista, o por un tradente anterior a él, a un material que ciertamente se remonta a Jesús.

Gracias a la existencia de tres evangelios, en los que muchas veces tenemos el mismo relato o las mismas palabras de Jesús en dos o tres versiones distintas, en muchas ocasiones podemos controlar las adiciones o los cambios que ha sufrido la forma primitiva del material y así reconstruirla. En esta reconstrucción no siempre se logran resultados seguros; sobre todo no siempre es unánime el parecer de los exegetas. En este punto es imposible dar reglas generales; cada caso debe estudiarse por separado, y con la resignación suficiente para no exigir a los métodos empleados por el estudioso más certeza de la que pueden dar. Por lo que se refiere a las parábolas, uno de los mejores estudios modernos sobre ellas, el de J. Jeremias, dedica la primera parte a distinguir en cada una lo que procede de Jesús y lo que es retoque de los responsables de la tradición.

Como ejemplos que sirvan para introducir en esta clase de estudios, revelando algo de lo que fue la historia de la tradición evangélica, pasamos a examinar dos parábolas.

a) *Parábola de la oveja perdida (Mt 18,12-14; Lc 15,4-7).* La parábola propiamente dicha es casi idéntica en los dos evangelistas que la han conservado, san Mateo y san Lucas. La diferencia reside en el marco que la presenta y la conclusión que la cierra. Según san Lucas, Jesús pronuncia esta parábola como réplica al escándalo de los fariseos porque acoge a pecadores y come con ellos. Está presentada, por tanto, como una parábola que podríamos llamar apologética: con ella Jesús defiende la buena nueva que él trae, la buena nueva del perdón a pecadores que, según el criterio de la ortodoxia farisea, se habían hecho incapaces de perdón. Por si nos quedaba alguna duda, la conclusión nos saca de ella diciendo: «Así Dios se alegrará más por un pecador que hace penitencia que por noventa y nueve justos que no necesitan penitencia». Por tanto, en la versión de san Lucas el elemento principal del relato parabólico es la alegría del pastor por el hallazgo de la oveja perdida. Así es la alegría de Dios por el retorno de un pecador. La misma verdad proclaman las otras dos parábolas que san Lucas ofrece a continuación: la de la dracma perdida y la del hijo pródigo.

En san Mateo, la parábola no está dirigida a los escribas y fariseos escandalizados, sino al grupo íntimo de los discípulos, y forma parte de lo que suele llamarse Discurso Eclesiástico por tratarse de un lote de enseñanzas de Jesús destinadas a los jefes de la comunidad. Este nuevo contexto y estos nuevos destinatarios dan a la parábola un sentido nuevo, como aparece claramente en la conclusión, que, aunque muy parecida, dice algo muy distinto de la que leemos en

san Lucas. La conclusión de la parábola en san Mateo es: «Así es voluntad de Dios que no se pierda ni uno solo de estos pequeñuelos» (Mt 18,14). En san Mateo, por tanto, el elemento principal de la parábola, el que contiene la enseñanza que se lee en ella, es la búsqueda afanosa del pastor, no su alegría por el hallazgo de la oveja perdida. Al presentarla en un contexto distinto y cerrarla con una conclusión distinta, san Mateo hace que esta parábola de Jesús diga a los dirigentes de la comunidad cristiana: Dios quiere que no dejéis abandonado al hermano caído, que busquéis al extraviado como el pastor a la oveja perdida y lo traigáis al redil.

Tenemos, pues, una misma parábola de Jesús transmitida por dos evangelistas con dos sentidos distintos. ¿Cuál fue el original, el que le dio Jesús? Aquí no podemos detenernos a exponer todos los argumentos que nos llevan a concluir que de los dos evangelistas el que ha conservado el sentido y la situación originales es, con gran probabilidad, san Lucas; el marco y el sentido con que la ofrece san Mateo es secundario, surgido en el proceso de transmisión de la tradición evangélica. Este sentido nuevo se logró de un modo muy simple: fijando la atención en un elemento de la parábola que no era el principal, la búsqueda de la oveja por parte del pastor en lugar de la alegría por el hallazgo, y uniéndola a otras palabras de Jesús que no iban dirigidas a los escandalizados fariseos, sino al grupo de los discípulos.

La versión de san Mateo se explica muy bien desde la situación de la Iglesia en que escribe el evangelista, y menos bien desde la situación del Jesús terreno, en que no se puede hablar propiamente aún de una Iglesia en marcha. La de san Lucas, en cambio, armoniza perfectamente con la situación histórica del ministerio de Jesús, de la que forma parte muy saliente el es-

cándalo que su buena nueva del perdón provocó en los escribas y fariseos. Con esto no decimos que Jesús no instruyó a los discípulos sobre el futuro gobierno de la Iglesia; queremos decir simplemente que la parábola de la oveja perdida no perteneció originariamente a este grupo de instrucciones. De lo contrario no se explicaría el marco en que la presenta san Lucas y el sentido que tiene en su evangelio.

b) *Parábola de los enviados a la viña (Mt 20, 1-16)*. En las traducciones castellanas de los evangelios, esta parábola se cierra con la conclusión siguiente: «Así serán los últimos primeros, y los primeros últimos; porque muchos son llamados, mas pocos elegidos» (v. 16). Es fácil ver que ésta no es una conclusión unitaria, sino que se trata de dos conclusiones yuxtapuestas. En realidad, el que los llamados sean muchos y los elegidos pocos no explica o justifica que los últimos sean primeros y los primeros últimos. Dicho de otro modo: la segunda parte de esta conclusión no da el motivo de la primera.

Pero leyendo el texto evangélico con atención se observa otra anomalía: los enviados a la viña reciben todos el mismo jornal, un denario; no hay distinción entre los de la hora primera y los de la última, ni se habla de llamados y elegidos. Por tanto, la segunda mitad de esta conclusión no tiene nada que ver con la parábola que precede. Ahora bien, la misma sentencia, «muchos son llamados y pocos elegidos», aparece en el evangelio de san Mateo como conclusión de la parábola del que entró en la sala del banquete sin el traje de boda (Mt 22,14), y aquí ciertamente está en su sitio, pues la parábola habla de uno que fue llamado, pero no elegido; en ella se plasma la verdad de que no basta la invitación, la llamada, para pertenecer al grupo de los elegidos.

Tenemos, pues, en un mismo evangelio, una sen-

tencia de Jesús repetida dos veces; en uno de los casos, la sentencia armoniza muy bien con el contexto; en el otro, al final de la parábola de los enviados a la viña, no. ¿No será que una mano torpe la añadió aquí tomándola del final de la parábola del invitado a la boda, donde se hallaba perfectamente en su sitio? Afortunadamente, en este caso podemos dar una respuesta segura. Hemos dicho que la conclusión doble aparece en las traducciones castellanas corrientes. En cambio, los manuscritos en que nos ha llegado el original griego se dividen: la mayoría de ellos, los más recientes, sí la traen; y por eso aparece en las traducciones modernas. Pero los mejores y más antiguos manuscritos, los unciales del texto alejandrino (códices Vaticano, Sinaítico y algunos otros), no la traen. Se trata, por tanto, de una adición de los copistas posteriores, no del autor mismo del primer evangelio.

Pero en este caso no sólo podemos estar seguros de que nos hallamos ante una adición de los copistas, también podemos adivinar qué fue lo que movió a éstos a hacerla. Desde muy antiguo se leían juntos en la liturgia de la misa esta parábola de los enviados a la viña y el pasaje de la primera carta a los Corintios en que se halla el párrafo siguiente: «¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos corren, pero uno solo recibe el premio? Corred de modo que lo alcancéis» (9,24-27). Aunque con otra imagen, este pasaje de san Pablo habla también de llamados y elegidos: todos corren en el estadio, pero no basta participar en la competición; los descalificados no alcanzan el premio. La idea que el Apóstol quiere expresar es la misma que dramatiza la parábola del invitado al banquete y arrojado fuera por no llevar el traje requerido. Y lo que ocurrió fue lo siguiente: por seguir a la lectura de este trozo de la primera carta a los Corintios, la parábola de los enviados a la viña se leyó a la luz de

la idea central que en él desarrolla san Pablo, y para hacer que la parábola expresase el mismo pensamiento se le añadió al final la conclusión de la parábola del expulsado del banquete. Al añadirla, los copistas dieron sin duda por supuesto que los enviados de primera hora, por murmurar contra el amo, se quedaron sin jornal; cosa que la parábola no dice.

Pero ya la primera parte de la conclusión, «los últimos serán primeros, y los primeros últimos», es claramente una adición que no armoniza con la parábola, que en realidad no constituye la moraleja de ésta. Y en esta ocasión la adición sí es del evangelista, pues la contienen todos los manuscritos. Para entender lo ocurrido es preciso recordar que esta parábola sólo nos ha llegado en san Mateo; y comparando su evangelio con el de san Marcos observamos que la parábola está insertada en la trama del segundo evangelio entre Mc 10,31 y 10,32; antes y después de la parábola, el primer evangelista ofrece la misma materia y en el mismo orden que el segundo.

Ahora bien, Mc 10,31, el versículo al que san Mateo hace seguir la parábola de los enviados a la viña, dice: «Y muchos primeros serán últimos, y muchos últimos primeros». Se ve, por tanto, que el autor de nuestro primer evangelio entendió la parábola como una ilustración de este dicho de Jesús, que en san Marcos se halla aislado. Así lo confirma el hecho de que san Mateo lo repite al final de la parábola, como conclusión de la misma. Para esto, el primer evangelista debió pensar que el elemento central de la parábola, el que contenía la enseñanza, eran las palabras del amo al administrador: «Llama a los obreros y págales su jornal, empezando por los últimos hasta llegar a los primeros». Entendida de este modo, la parábola expresaba la enorme distancia que existe entre el juicio de los

hombres y el de Dios, como aparecerá cuando venga como juez.

Así llegó la parábola al evangelista san Mateo o así la leyó él. En los evangelios no siempre podemos distinguir con certeza entre lo que es obra del evangelista o redactor final y lo que él recibió ya de la tradición. Pero ¿por qué no decimos que éste era el sentido de la parábola en labios de Jesús? Decíamos antes que la sentencia «los últimos serán primeros, y los primeros últimos» no armoniza bien con la parábola, no parece poder considerarse como la moraleja de la misma. La parábola, en efecto, no distingue entre primeros y últimos: todos los trabajadores reciben el mismo jornal. Precisamente, lo extraño en la conducta del amo es que paga a todos igual, que no hace distinción entre el que trabajó una hora y el que soportó todo el peso del día. Lo único que en la parábola alude a últimos y primeros es la orden del amo al administrador: «Llama a los obreros y págales el jornal, comenzando por los últimos hasta llegar a los primeros». Pero si el jornal es el mismo, el orden en que se recibe no constituye ningún favor o perjuicio especial. En el relato parabólico, la razón de ser de esta orden del amo es dar ocasión a que los de la primera hora, al ver que los de la hora undécima recibían un denario, se creyesen con derecho a recibir más y protestasen.

A esta protesta, el amo replica con una pregunta incisiva: «Amigo, no te hago agravio. ¿No te ajustaste conmigo en un denario? Toma lo tuyo y vete. Y si quiero dar a este último lo mismo que a ti, ¿no me es permitido hacer de lo mío lo que quiero? ¿O ha de ser malo tu ojo porque yo soy bueno?». Estas palabras del amo constituyen un excelente y expresivo final de la parábola; en ellas reside la moraleja del relato: la desconcertante bondad del amo con los obreros de la hora undécima choca con el quisquilloso sentido de

«justicia» de los contratados a primera hora. Se trata quizá de la más vigorosa defensa de la buena nueva del perdón de Dios a los pecadores que el sentido fariseo de la justicia divina consideraba incapaces de perdón. El perdón de Dios a los pecadores entraña necesariamente un igualar a éstos con los justos; por eso es perdón. Con la parábola de los enviados a la viña, Jesús viene a decir: así es de inmensa la misericordia de Dios, así es el perdón de Dios; tan desconcertante, que a los ojos de los hombres puede parecer una injusticia.

Cuando san Mateo escribe su evangelio, los oyentes o lectores de esta parábola ya no están en la situación de Jesús; el escándalo que su buena nueva del perdón, su trato con publicanos y pecadores provocaron entre los fariseos y la réplica de Jesús defendiendo esa buena nueva pertenecen ya al pasado. Era natural, por tanto, leer la parábola desde la perspectiva presente; y así se leyó en ella una apremiante advertencia ante un peligro siempre actual, incluso dentro de la Iglesia: el de que los justos no entendieran el proceder de Dios con los pecadores, representados en la parábola por los obreros de la hora undécima; el peligro de que, mientras ellos se creen los primeros, Dios los considere últimos. Como se ve, la actualización de la parábola se logró con muy poco retoque: simplemente su colocación tras unas palabras de Jesús que advertían cómo ante Dios «muchos primeros serán últimos, y muchos últimos primeros», y la repetición de la misma sentencia al final; y esto se hizo considerando elemento principal del relato parabólico algo que originariamente no lo era: la orden del amo de pagar primero a los últimos.

4. *Conclusión*

Estos dos ejemplos que hemos analizado no son más que una pequeña ilustración de lo que afirmábamos al comienzo sobre el proceso a que se ve sometida la tradición sobre Jesús desde los comienzos hasta su fijación final en los evangelios que han llegado a nosotros. Forzosamente hemos dejado otros aspectos sin ilustrar, e incluso sin mencionar, para no recargar excesivamente nuestra exposición. Esta clase de estudios no siempre es fácil, y las conclusiones a que llegan los estudiosos con frecuencia no coinciden. No obstante, este esfuerzo por reconstruir la historia de la tradición evangélica, distinguiendo —si es posible— entre la forma primitiva y los retoques que los materiales sufrieron en la etapa pre-literaria y en la redacción final, puede darnos mucha luz.

Pero no se crea que todo esto es un hallazgo recentísimo de un avispado exegeta centroeuropeo. Ya en 1904 escribía el P. Lagrange: «Es ley de la historia que las palabras no pueden ordinariamente ser transmitidas con una fidelidad total, y que los hechos cambien de fisonomía con el tiempo. Hay sentencias tan bien acuñadas que atraviesan los siglos, y hechos absolutamente ciertos; pero aquí se trata del conjunto de la materia histórica. Ahora bien, la comparación de los evangelios entre sí, todos los cuales son igualmente inspirados y canónicos, demuestra que la inspiración no los preservó de esta condición de la humanidad, e incluso que obedecieron a esa otra ley que hace que el historiador más penetrado de su papel de historiador introduzca en su relato algo de sus ideas y de las ideas de su grupo; de ahí sus divergencias».

La Instrucción de la Comisión Bíblica sobre la verdad histórica de los evangelios reconoce la utilidad de los trabajos que los exegetas realizan en este cam-

po. Al mismo tiempo pone en guardia contra un peligro: el escepticismo extremo que denuncian algunos estudiosos al valorar lo que en los evangelios hay de dichos auténticos de Jesús y de hechos históricos. Semejante escepticismo es inconciliable con una actitud de crítica seria, científicamente exigente y a la vez humilde, es decir, que sepa reconocer la incertidumbre de ciertos resultados, que a veces se presentan como dogmas [1].

[1] Quien desee adentrarse en el estudio serio de los evangelios ha de estar dispuesto a realizar un esfuerzo árido, sobre todo en los comienzos. Decimos esto porque el libro que recomendamos a continuación muy probablemente desalentará al lector que se acerque a él no adecuadamente dispuesto: H. Zimmermann, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (Madrid 1969). De las monografías más famosas sobre estudios de la historia de la redacción de los sinópticos ha sido traducida al castellano la del exegeta católico alemán W. Trilling, *El verdadero Israel,* trad. de C. Fernández Barberá (Madrid 1974), dedicada al tema «el verdadero Israel» en el Evangelio de san Mateo.

5

LOS MILAGROS DE JESUS: SU HISTORICIDAD

La parte de los evangelios dedicada al ministerio público de Jesús contiene dos clases de materiales claramente distintos: palabras de Jesús y relatos de hechos de Jesús. Entre los relatos, que son siempre piezas pequeñas, una parte importante está formada por narraciones de milagros, principalmente curaciones. Junto a estos relatos de curaciones milagrosas individuales leemos también en los evangelios varias descripciones genéricas de la actividad de Jesús en que suele decirse que las gentes le traen enfermos de todas partes, y él los cura. Estos relatos han producido siempre en el pueblo cristiano una fuerte impresión, sólo superada quizá por el dramático relato de la pasión y resurrección. No es de extrañar, por tanto, que cuando los primeros críticos modernos negaron la historicidad de estos relatos los fieles y pastores en la Iglesia, tanto católica como protestante, reaccionasen con una protesta airada. Sentían que aquella pretenciosa ciencia bíblica moderna les arrebataba algo muy entrañable.

Hoy, tras dos siglos de crítica de los evangelios, más o menos verdaderamente científica, la actitud de los estudiosos frente al problema de los milagros de Jesús puede resumirse así: los exegetas católicos —con al-

guna rara excepción— y muchos protestantes de diversas confesiones siguen admitiendo la historicidad básica de los evangelios cuando presentan a Jesús como taumaturgo; al mismo tiempo, algunos exegetas, principalmente protestantes de la Europa central, afirman que la cuestión de si Jesús obró milagros carece de importancia; lo único que sabemos es que la Iglesia primitiva, en los escritos que nos han conservado su predicación, narraba milagros de Jesús como un medio de expresar el misterio de su persona y obra. Más allá no podemos ir; pero tampoco es necesario, pues nuestra fe —dicen— se basa en la predicación de la Iglesia apostólica, no en la historicidad de los relatos de milagros que contienen los evangelios.

Esta afirmación está justificada en lo que tiene de reacción contra la teología liberal protestante del siglo pasado, que pretendía reducir el Jesús de la fe a un Jesús históricamente reconstruido a base de crítica de las fuentes. Pero no se debe olvidar tampoco que la renuncia programática a toda investigación histórica sobre los milagros que, según los evangelios, obró Jesús contradice la esencia de la predicación cristiana. La predicación de la Iglesia, el Evangelio, no consiste en un enunciado de verdades religiosas abstractas, como las que tenemos en otras religiones —por ejemplo, el islamismo—, sino en la proclamación de cómo Dios ha manifestado su acción salvadora en la vida de Jesús de Nazaret, que es un personaje de la historia. O diciéndolo con las palabras del Credo de la misa: la Iglesia cree y proclama que Jesucristo, Hijo de Dios, por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación, bajó del cielo y se hizo hombre. Naturalmente no podemos probar con los medios de la investigación histórica que Dios nos redimió en la vida, pasión y muerte de Jesús de Nazaret; la aceptación de esta verdad pertenecerá siempre a la decisión de la fe. Pero la índole

especial de la predicación cristiana nos autoriza a preguntarnos por la historia de Jesús de Nazaret, lo que realmente hizo y enseñó. Y, por otra parte, no hay motivos para sentirnos demasiado pesimistas. Las cuestiones históricas más importantes en torno a la persona y la vida de Jesús se pueden resolver con cierta seguridad. La incertidumbre en cuestiones accesorias, de la que es culpable la índole especial de nuestras fuentes, no debe desalentarnos [1].

1. *El ataque a la historicidad de los milagros de Jesús*

En la época moderna, el ataque a la historicidad de los evangelios y, por tanto, de sus relatos milagrosos, se inició con la Ilustración a finales del siglo XVIII. Hoy nos cuesta trabajo creer que los primeros críticos de los evangelios, que se presentan como defensores de los derechos de la razón y la ciencia frente a una fe que les parece más bien credulidad ingenua, escribían animados de una sincera buena voluntad. Junto a intuiciones acertadas encontramos en ellos afirmaciones rotundas que nos asombran en hombres que apenas contaban con datos para formularlas. He aquí un párrafo típico del alemán H. S. Reimarus, que puede considerarse el primer crítico moderno de los evangelios:

«Hasta treinta o sesenta años después de la muerte de Jesús no se comenzó a escribir un relato de los milagros que realizó, y esto se hizo en una lengua que

[1] Sobre este punto, a la vez que sobre todo el problema de la historicidad y el sentido de los milagros de Jesús, véase R. H. Fuller, *Interpreting the Miracles* (Londres 1966). La más importante, sin duda, es la obra recientemente publicada de X. Léon-Dufour (ed.) *Les miracles de Jésus* (París 1977), que en breve aparecerá en español en Ediciones Cristiandad.

los judíos de Palestina no conocían. Y todo esto ocurría en un tiempo en que la nación judía se hallaba en un estado de la mayor postración y confusión —a raíz de la destrucción de Jerusalén el año 70—, en el que vivían ya muy pocos de los que habían conocido a Jesús. Nada, por tanto, más fácil para los autores de los evangelios que inventar tantos milagros como quisieron, sin miedo a que sus escritos fuesen fácilmente entendidos o refutados. Desde el comienzo se había impuesto a todos los convertidos el convencimiento de que era ventajoso y saludable creer y someter la mente a la obediencia de la fe. En consecuencia, la credulidad de los convertidos no era menor que el 'pío fraude', un fraude animado de buenas intenciones, de sus maestros; y ambas cosas, credulidad y fraude piadoso, como es bien conocido, abundaron en el más alto grado en la naciente Iglesia cristiana. Otras religiones están también llenas de milagros; los paganos alardean de ellos, y lo mismo hacen los turcos. No hay religión sin milagros; y esto es precisamente lo que hace tan sospechosos los milagros cristianos y lo que nos obliga a preguntarnos: ¿ocurrieron realmente los hechos narrados? ¿Fueron las circunstancias como en cada caso se afirma? ¿Se trata de fenómenos naturales, o de obra de hechicería, o cosa del azar? Los que se han ocupado de la materia y de la historia verán muy bien que digo la verdad» [2].

En estas palabras de Reimarus vemos aparecer ya algo que será siempre el argumento repetido hasta nuestros días por los que niegan la historicidad de los milagros evangélicos: el parecido de éstos con las leyendas que encontramos en torno a otros fundadores de religiones o a esas figuras destacadas en ellas que

[2] H. S. Reimarus, *The Goal of Jesus and His Disciples*, trad. de G. W. Buchanan (Leiden 1970) p. 119.

son los santos. Pero, como veremos, aquí Reimarus cometió una falta que repitieron machaconamente los estudiosos a lo largo del siglo pasado: la de hacer unas conclusiones categóricas partiendo de un parentesco superficial entre la Biblia y los escritos de otros ámbitos culturales y religiosos. Por otra parte, en su tiempo nadie podía estar en condiciones de apreciar las diferencias y los parentescos, y menos aún de valorar la índole literaria de los evangelios. Para ver las cosas con cierta claridad se necesitó mucho tiempo y mucho estudio.

En realidad, la dificultad que Reimarus encuentra en los relatos de milagros de los evangelios se debe a un prejuicio filosófico: la razón humana no puede admitir los milagros, porque lo milagroso es imposible en un mundo sometido a rígidas leyes físicas; los milagros son científicamente imposibles. ¿Cómo explicar entonces los relatos evangélicos? Las explicaciones que, al no admitirse su historicidad, se dieron de ellos en el siglo pasado pueden reducirse a dos: la racionalista y la mítica o legendaria.

Según la interpretación que se ha llamado «racionalista», tras los relatos milagrosos de los evangelios se esconden hechos que originariamente no tenían nada de prodigioso. La historia, por ejemplo, del endemoniado de Gerasa, en la que se habla de una legión de demonios que se lanza contra una piara de dos mil cerdos, narraba un acontecimiento que era totalmente natural: los gritos del endemoniado, que están explícitamente mencionados en el relato, asustaron a los cerdos y provocaron el pánico en el rebaño; esto hizo que algunos se precipitaran por la pendiente que daba al mar, y el resto siguió tras ellos. En la multiplicación de los panes lo que sucedió fue simplemente que los apóstoles convencieron a un muchacho que llevaba cinco panecillos de cebada y dos peces

para que repartiera sus provisiones con otros; el ejemplo cundió, y los demás repartieron sus panes, hasta que toda la multitud se sació.

Ya D. F. Strauss, a principios del siglo pasado, ataca duramente esta interpretación; para lograrla —dice acertadamente— es preciso leer en el texto evangélico una serie de cosas que no dice, o manipularlo caprichosamente. Frente a ella, Strauss, en su voluminosa *Vida de Jesús examinada críticamente* (1836), ofrece lo que se ha llamado interpretación mítica o legendaria. Su punto de partida sigue siendo el principio «científico» de la imposibilidad de lo milagroso, pero explica los relatos de milagros atribuidos a Jesús no como desfiguraciones de hechos no milagrosos, sino como composiciones literarias a partir de relatos semejantes —que, naturalmente, él considera legendarios, no históricos— contenidos en el Antiguo Testamento. Así, la multiplicación de los panes, por ejemplo, es un relato compuesto por los primeros cristianos siguiendo el modelo de los relatos sobre el maná de Moisés o del pan milagroso de que habla la historia de Elías y Eliseo; de este modo, los cristianos presentaban a su Mesías como dotado de iguales o mayores poderes que los profetas del Antiguo Testamento. Jesús curó a leprosos como Moisés curó milagrosamente de la lepra a su hermana María, o Eliseo a Naamán el sirio.

En la actualidad, la interpretación racionalista ha sido totalmente abandonada por los estudiosos; a lo sumo persiste en cierta literatura sensacionalista, que no repara en resucitar viejos tópicos o por ignorancia o por insolencia. La interpretación mítica, en cambio, iniciada sistemáticamente por Strauss, se mantiene viva, aunque con retoques y orientaciones nuevas. A primera vista, esta interpretación parece justificarse por el parentesco que existe a veces entre la forma

literaria de los relatos evangélicos de milagros y la de otros relatos semejantes que encontramos en el mundo cultural en que se escribieron los evangelios. En el fondo, sin embargo, su verdadero punto de partida es un postulado filosófico apriorístico: la imposibilidad de lo sobrenatural, del milagro.

Frente a todos estos ataques, como es fácil imaginar, los pastores y teólogos fieles a la tradición, tanto en el campo católico como en el protestante, no se cruzaron de brazos. Y muy pronto hubo autores que supieron armonizar el estudio científico de los evangelios y la fidelidad a la tradición. A este respecto merece citarse la mejor réplica a la *Vida de Jesús* de Strauss, escrita por el teólogo católico Johannes Kuhn, que lleva por título: *La Vida de Jesús científicamente examinada* (1838). Con una gran intuición, este autor católico dice algo que hoy ha adquirido una gran actualidad: que los evangelistas quieren a la vez narrar y enseñar, que los evangelios contienen una íntima fusión de historia y catequesis. Esto, naturalmente, pudo condicionar la presentación de los hechos.

Pero en los manuales de apologética tradicional se hacía una defensa de la historicidad de los milagros de Jesús que en síntesis decía así: «Dios puede hacer milagros; es así que Jesús era Dios hecho hombre; luego tuvo poder para hacer milagros y, como narran los evangelios, los hizo». Este silogismo no sirve: en él se comete el error de empezar la casa por el tejado. Que Dios se hizo hombre en Jesús de Nazaret es una verdad de fe, a la que el hombre sólo puede llegar a través de un encuentro personal con el Jesús histórico, encuentro que le es facilitado por la predicación de la Iglesia. Metodológicamente sería un desatino hacer depender la investigación histórica de los evangelios de una verdad de fe. El investigador que lo hiciera se comportaría como un ministro de Agricultura que

justificase sus deficiencias en la mejora de las explotaciones agrícolas con las palabras del Evangelio: «No os preocupéis por vuestra vida, qué comeréis o qué beberéis... Mirad las aves del cielo, que ni siembran, ni siegan, ni recogen en graneros, y vuesto Padre celestial las alimenta» (Mt 6,25s).

Estas maneras de atacar y defender la historicidad de los milagros evangélicos son igualmente apriorísticas. En ninguno de los dos casos se hace lo que realmente procede: estudio crítico de unos documentos escritos del pasado, en que se dice que Jesús de Nazaret realizó milagros. Para reconstruir la historia del pasado, el único punto de partida son los documentos escritos. Naturalmente, lo que en ellos se dice deberá ser sometido a crítica, pero sería totalmente acientífico decidir de antemano por principios filosóficos o teológicos lo que debe haber de verdad en ellos. Esto es lo que vamos a hacer nosotros a continuación: acercarnos a los evangelios como historiadores y ver qué garantía de verdad histórica nos ofrecen cuando presentan a Jesús obrando milagros.

2. *Testimonios extraevangélicos sobre los milagros de Jesús*

Los evangelios fueron escritos por seguidores de Jesús, por hombres que creían en Jesús Hijo de Dios. Por tanto, desde el punto de vista del historiador, su testimonio es susceptible de sospecha: estaban interesados en glorificar y ensalzar a su Maestro. Aunque esta afirmación no sea totalmente cierta, al menos en el sentido que algunos quieren darle, la admitimos de momento como válida y pasamos a analizar los testimonios que sobre los milagros de Jesús nos han dejado escritores no cristianos, más o menos contemporáneos

de los evangelistas, es decir, cercanos a los hechos. Con esto no hacemos más que aplicar un principio elemental de crítica histórica: la comparación de fuentes distintas, y sobre todo que proceden de posiciones distintas, sobre una misma persona o un mismo acontecimiento.

En primer lugar debemos decir que los historiadores romanos Tácito y Suetonio, que escribieron la historia de Roma o de los Césares en el siglo I, no nos dan ninguna luz en este punto: su información se reduce a la noticia escueta de que existió un tal Cristo, del que deriva el nombre de «cristianos», que fue ajusticiado por el procurador Poncio Pilato en tiempo de Tiberio.

Por lo que se refiere a testimonios judíos, nuestra situación es bastante mejor. Tenemos, en primer lugar, un pasaje de las *Antigüedades judías* del historiador F. Josefo, que escribía a finales del siglo I y hasta el año 70 había vivido en Palestina. Este pasaje de Josefo ha sido llamado «testimonio flaviano», por el nombre romano del escritor judío, y ha sido objeto de mucha discusión. Según ha llegado a nosotros en los manuscritos griegos de su obra original, copiada desde muy antiguo por escribas cristianos y leída por escritores cristianos, el texto es casi una confesión de fe cristiana en Jesucristo, que no parece armonizar bien en la pluma de un autor judío. Dice así:

«En aquel tiempo apareció Jesús, hombre sabio, si es que nos es permitido llamarlo hombre. Porque realizaba obras prodigiosas, era el maestro de los hombres que reciben la verdad con alegría y arrastró a muchos de los judíos y también de los griegos. Era el Cristo. Y aunque por denuncia de los principales de entre nosotros Pilato lo condenó a la cruz, los que lo habían amado anteriormente no cesaron. Porque él se les apareció al tercer día vivo de nuevo. Los profetas di-

vinos habían dicho estas cosas y otras muchas maravillas sobre él. Hasta el día de hoy, el grupo de los cristianos, así llamados a causa de él, no ha desaparecido» (*Ant.* 18,3,3).

Esta breve semblanza de Jesús desempeñó un papel importante en la antigüedad cristiana; la razón es fácil de adivinar: en ella se tenía una confirmación de los puntos esenciales del mensaje cristiano, excepcionalmente valiosa por venir de un testigo exterior a la Iglesia, de un hombre que no compartía la fe cristiana. Hasta el siglo XVI, esta presentación de Jesús fue considerada como auténtica, es decir, debida realmente a la pluma de F. Josefo. A partir de esta fecha, con el nacimiento de la crítica histórica, se comenzaron a expresar dudas sobre ella, y en la actualidad nadie la considera como auténtica: se ve en ella o una interpolación fabricada por un autor cristiano, o un retoque profundo, debido a una mano cristiana, que desfiguró la noticia más sobria sobre Jesús que había en el texto original de Josefo.

Recientemente, el exegeta católico A. M. Dubarle, estudiando las formas en que este pasaje de Josefo aparece citado en viejos escritores árabes, siríacos, latinos y bizantinos, ha llegado a la conclusión de que Josefo hablaba en su obra de Jesús, pero no en un lenguaje tan cristiano como el que encontramos en el texto que nos era familiar y que hemos citado, sino en otro más en consonancia con su condición de no cristiano [3]. El texto reconstruido decía:

«En aquel tiempo apareció un tal Jesús, hombre sabio, si es que nos es permitido llamarlo hombre. Porque realizaba obras prodigiosas, era el maestro de

[3] A. M. Dubarle, *Le témoignage de Josèphe sur Jésus d'après la tradition indirecte:* «Revue Biblique» 80 (1973) 481-513.

los hombres que reciben la verdad con alegría y arrastró a muchos de los judíos y también de los griegos. Se pensaba que era el Cristo. Pero, según el juicio de los principales entre nosotros, no lo era. A causa de esto, Pilato lo crucificó y dio muerte. Los discípulos que lo habían amado anteriormente no cesaron de proclamar sobre él que se les apareció al tercer día después de su muerte, vivo de nuevo. Los profetas divinos habían atestiguado y predicho estas cosas y otras muchas maravillas sobre él. Hasta el día de hoy, el grupo de los cristianos, así llamados a causa de él, no ha cesado».

Aunque más sobria, esta versión del texto de Josefo quizá no puede considerarse con certeza como un testimonio sobre las obras milagrosas de Jesús independiente del que tenemos en los evangelios. Es posible, en efecto, que el historiador judío no hubiese nombrado a Jesús si en su tiempo no hubiese habido hombres que se proclamaban discípulos suyos. Josefo residía en Roma cuando escribía su obra, y los datos que da sobre Jesús pudo recogerlos de lo que la comunidad cristiana de la ciudad decía sobre él. En cuanto a su afirmación sobre el posible carácter divino de Jesús, sus palabras no tienen necesariamente el sentido que les da un cristiano; pueden entenderse en la misma línea que las que usa al hablar de Moisés, del que dice: «parecía haber participado en una naturaleza divina por su sabiduría y su conocimiento del porvenir» (*Contra Apión* 1,232). En crítica histórica, por tanto, el testimonio de Josefo, aunque no sea despreciable, no puede considerarse decisivo para la cuestión que nos ocupa.

Hay, en cambio, un pasaje del Talmud que sí parece tener valor de testimonio judío sobre los milagros de Jesús, independiente del cristiano. Se trata de una vieja tradición, no incluida en la Mishna y conservada

en el tratado Sanedrín, dentro del Talmud de Babilonia. El texto de la Mishna que se comenta está hablando de cómo un reo de blasfemia o herejía debe ser llevado a lapidar. «Antes —dice— grita un pregonero: Si alguien tiene algo en favor de su absolución, que se presente y hable». Aquí añade el Talmud:

«Antes grita el pregonero. Por tanto sólo (inmediatamente) antes. En contra de esto se dice: 'La víspera de la Pascua fue colgado Jesús. Cuarenta días antes, el pregonero había gritado: Es sacado a lapidar porque ha practicado la hechicería y ha seducido y descarriado a Israel. Quien tenga algo que decir en su defensa, venga y lo diga. Y como nada fue presentado en su defensa, fue colgado la víspera de la Pascua'. (Siguen las palabras del rabino Ulla). Ulla respondió: '¿Crees que era necesario buscar para él una defensa? Era un seductor, y el Misericordioso dice: No te apiadarás de él ni ocultarás su culpa. Pero en Jesús la situación era distinta, pues estaba cercano al gobierno'» (*b. Sanh.* 43a).

No hay nada en este pasaje del Talmud que haga sospechar que depende de los evangelios. Se trata de un texto escrito dentro del judaísmo que se cerró al Evangelio. En él se da por supuesto que Jesús fue condenado justamente por el tribunal judío, y su delito se describe con la expresión «practicar la hechicería», es decir, con una fórmula muy semejante a la que en los evangelios utilizan los adversarios de Jesús cuando lo acusan de arrojar los demonios con el poder de Beelzebul (Mc 3,22; Mt 12,24-27). Al decir que Jesús practicó la hechicería o que tenía pacto con Beelzebul se está reconociendo que hizo obras que llamaron la atención por su carácter extraordinario. Los discípulos de Jesús y los que después creyeron en él vieron en estas obras una manifestación del poder de Dios, milagros auténticos. Sus adversarios no podían decir lo

mismo, pues entonces habrían dejado de ser adversarios para convertirse en discípulos creyentes. El que tales obras no se nieguen, sino simplemente se interpreten de distinta manera, es prueba de que ya desde los comienzos no se pudo negar que Jesús realizó obras prodigiosas. Si la tradición cristiana que atribuía curaciones milagrosas a Jesús hubiera sido inventada sin ningún fundamento en la realidad histórica, la tradición judía no habría hablado de práctica de hechicería por parte de Jesús, sino de falso milagrerismo, inventado por sus discípulos.

3. *El testimonio de los evangelios*

Naturalmente, la mejor información sobre la actividad de Jesús como taumaturgo la tenemos en los evangelios. Pero debemos recordar que aquí estamos haciendo investigación histórica, no lectura piadosa de estos libros. Por tanto, hemos de salir al paso de una objeción: si los evangelios fueron escritos por hombres que creían en Jesús, que incluso le rendían culto, ¿no debemos desechar su testimonio como sospechoso de parcialidad? Antes de responder a esta pregunta es preciso recordar que, según este criterio, también el testimonio de un adversario sería sospechoso de parcialidad, aunque de signo contrario. Y hemos visto cómo el testimonio de los adversarios de Jesús podía servirnos para reconstruir la verdad histórica.

Comencemos por repetir una vez más que los evangelios no fueron escritos simplemente para informar sobre la vida de Jesús como un personaje del pasado, sino para fomentar o mantener la fe en él; son, pues, libros para la catequesis y la predicación de la Iglesia, no obras de lectura erudita como las vidas de hombres célebres de los historiadores paganos de la antigüedad.

No obstante, el historiador puede utilizar estos documentos religiosos para reconstruir la historia de Jesús de Nazaret, que es un personaje de la historia humana.

En el texto de Reimarus citado al comienzo encontrábamos un argumento contra la historicidad de los milagros de Jesús, del que hemos dicho que, con pequeñas variantes, se repetirá hasta nuestros días: también en otras religiones se atribuyen milagros a fundadores, profetas o santos. Esto es cierto. Pero también es cierto que existe una gran diferencia entre los milagros de Jesús narrados por los evangelios y los que se atribuyen a otras figuras religiosas. El Jesús de los evangelios que obra milagros, sobre todo exorcismos y curaciones, es a la vez el Jesús que proclama la llegada del reino de Dios, que interpreta sus milagros como signos de la aparición entre los hombres del reino de Dios. Entre su predicación, por tanto, y sus milagros existe una vinculación estrechísima: es imposible admitir la autenticidad de sus palabras sin reconocer la realidad de sus milagros; sus palabras suponen necesariamente los milagros. Esto no ocurre en las demás personalidades religiosas a las que sus devotos atribuyeron milagros: su enseñanza sería perfectamente comprensible sin los milagros. Lo único que necesitamos demostrar es que las palabras de Jesús que suponen la realidad de los milagros se remontan verdaderamente a Jesús, no fueron inventadas por la comunidad cristiana primitiva o por los autores de los evangelios.

Otra dificultad que encontraba Reimarus para admitir la historicidad de los relatos evangélicos de milagros era la gran distancia que separa la vida de Jesús de la redacción de los evangelios. Estos —decía— fueron escritos en una lengua que no entendían los judíos de Palestina, el griego, y en una época en que el pueblo judío no se hallaba en condiciones de replicar a los

escritos cristianos; Reimarus se refiere con esto a los años que siguieron al 70, en que el pueblo judío pierde toda sombra de entidad política y pasa por una aguda crisis. Esto es cierto, pero en ello no se dice toda la verdad. Hoy, en efecto, la mayoría de los exegetas reconoce que los evangelios de san Mateo y san Lucas fueron compuestos después del año 70, pero utilizando escritos anteriores, a los que el pueblo judío sí estaba en condiciones de replicar.

Tras siglo y medio de estudio sobre la composición de los tres primeros evangelios, aunque existen todavía muchos puntos oscuros, se ha llegado a una hipótesis que es aceptada por gran parte de los estudiosos. Nuestro evangelio más antiguo es el de san Marcos. San Mateo y san Lucas lo utilizaron como fuente para componer los suyos. Pero estos dos evangelistas se sirvieron también de otra fuente escrita, que contenía principalmente palabras de Jesús; esta fuente, compuesta originariamente en arameo —y por tanto en Palestina—, llegó quizá a san Mateo y san Lucas en versiones griegas distintas. Finalmente, cada uno de estos dos evangelistas incluyó en su evangelio materia que no conocen los demás: la que se llama materia propia de san Mateo y materia propia de san Lucas. Los materiales, por tanto, que contienen los actuales evangelios sinópticos pueden dividirse en cuatro estratos: evangelio de san Marcos, materia común a san Mateo y san Lucas, materia propia de san Mateo y materia propia de san Lucas. Tras cada uno de estos estratos existe un período de transmisión oral, en que la predicación y la catequesis cristiana no utilizaban aún relatos y colecciones de palabras de Jesús fijados por escrito.

De estos cuatro estratos, tres hablan de que Jesús curó milagrosamente enfermos; el único que no lo hace es la materia propia de san Mateo. San Marcos

narra doce curaciones milagrosas (sin contar una resurrección); contiene además cuatro sumarios sobre la actividad de Jesús en que se dice que curó a muchos enfermos; finalmente, en él leemos cuatro alusiones a curaciones milagrosas y exorcismos. La fuente común de san Mateo y san Lucas contiene un relato de curación milagrosa (el siervo del centurión: Lc 7,1-10 par.) y tres dichos de Jesús que hablan de curaciones y exorcismos. La materia propia de san Lucas comprende dos dichos de Jesús que suponen la realidad de los milagros (10,17-20; 13,32) y tres nuevos relatos de curaciones: la mujer encorvada, el hidrópico y los diez leprosos.

Desde el punto de vista de la investigación histórica, los testimonios más valiosos son las referencias a curaciones milagrosas y exorcismos en palabras de Jesús. Si estos dichos son auténticos, es decir, si fueron pronunciados realmente por Jesús, en ellos tenemos una prueba de primera mano sobre el hecho de que Jesús obró milagros. Y es precisamente en estos dichos donde se pone de manifiesto la originalidad de Jesús; nada semejante encontramos en las figuras religiosas de otros ámbitos, ni siquiera en las del Antiguo Testamento. Aquí, por tanto, no se puede hablar de aplicación a Jesús de lo que se decía de Moisés o Elías en el mundo judío o de otras figuras divinas en el paganismo. Aquí es inaplicable el principio exegético de Strauss. Veamos ahora cómo se argumenta a partir de las palabras de Jesús contenidas en los evangelios para demostrar la historicidad de sus milagros.

Entre los dichos de Jesús que no sólo aluden a sus curaciones milagrosas, sino que incluso son inconcebibles sin ellas, el mejor atestiguado es el que constituye su réplica a los escribas y fariseos, que lo acusan de pacto con Beelzebul. El dicho nos ha llegado a la vez en la fuente común de san Mateo y san Lucas, y en

san Marcos. La versión común de san Mateo y san Lucas dice:

> Si yo arrojo los demonios con el Espíritu de Dios, entonces el reino de Dios ha venido a vosotros (Mt 12,27; Lc 11,19).

En san Marcos leemos:

> Y los escribas que habían bajado de Jerusalén decían: «Tiene a Beelzebul, y en virtud del príncipe de los demonios arroja a los demonios». Y llamándolos, Jesús les dijo: «¿Cómo puede Satanás arrojar a Satanás?» (3,22-24).

Que aquí no tenemos unas palabras creadas por la comunidad cristiana primitiva y puestas en boca de Jesús, sino palabras que proceden realmente de Jesús, se prueba porque en ellas se cumplen los tres criterios de autenticidad de que hablan los exegetas: el criterio de atestación múltiple, el criterio de discontinuidad y el criterio del colorido arameo-palestinense. Veamos qué quiere decir todo esto.

Cuando una tradición sobre Jesús nos ha llegado a la vez en san Marcos y en la fuente común de san Mateo y san Lucas hay fuertes motivos para pensar que se trata de una vieja tradición, que probablemente estaba ya fijada hacia los años cuarenta. La fuente común de san Mateo y san Lucas fue compuesta en arameo y en Palestina; por tanto, bastante antes del año 70. Por lo que se refiere a san Marcos, los materiales que contiene proceden también de Palestina y sin duda se remontan también a una tradición original aramea. Como hemos dicho, las palabras de Jesús al defenderse de la acusación de pacto con Beelzebul nos han llegado, en versiones distintas pero de contenido idéntico, en san

Marcos y en la fuente común utilizada por san Mateo y san Lucas. La conclusión es clara: en ellas tenemos una tradición muy antigua y de gran garantía, que desde luego no se inventó después del año 70. Con otras palabras: la atestación múltiple del dicho de Jesús es un serio argumento en favor de su autenticidad.

El segundo criterio de autenticidad, el llamado de discontinuidad, puede formularse así: un dicho de Jesús que constituye una novedad dentro del judaísmo, es decir, que en cierto modo rompe con los modos de pensar y hablar judíos, y que al mismo tiempo no refleja la fe de la Iglesia primitiva en Cristo resucitado, procede realmente de Jesús. Con esto no se pretende afirmar que sólo sean auténticos los dichos en que se cumplen estas condiciones, sino que la autenticidad de los dichos en que se cumplen está fuera de toda duda.

Aplicando este criterio al dicho de Jesús en que rebate la acusación de que arroja demonios en virtud del príncipe de los demonios, el resultado no puede ser más satisfactorio. Por una parte, en él tenemos una discontinuidad con el judaísmo: Jesús habla aquí del reino de Dios como una realidad que llega, que se ha hecho presente ya entre los hombres; los escritos judíos hablan también del reino de Dios, pero siempre como una realidad futura. Por otra parte, es evidente que la Iglesia primitiva no pudo inventar estas palabras: no se olvide que son respuesta a la acusación de tener pacto con Beelzebul, y es inconcebible que los primeros cristianos inventasen esta acusación contra el que para ellos era su Señor glorioso. Al mismo tiempo, en el dicho que comentamos Jesús no es presentado explícitamente como el Mesías de la fe de la Iglesia; es simplemente el Jesús terreno, que proclamaba su poder de palabra y de obra, pero que está sometido a contradicción. En él no se refleja la fe de la Iglesia,

que comprende como elemento esencial la resurrección y exaltación de Jesús.

Finalmente, la autenticidad que nos demuestran estos dos criterios es confirmada por el tercero, el del colorido arameo-palestinense. Si unas palabras de Jesús usasen una terminología propia del mundo helenístico y ajena a la lengua y al marco cultural y religioso de Palestina, habría fuertes motivos para negar que hubiesen sido pronunciadas por Jesús, que habló arameo, tenía una formación judía y no salió de Palestina. Para ser auténticas deben reflejar el mundo y la lengua de Palestina. Estas condiciones se cumplen ampliamente en la respuesta de Jesús a la acusación de pacto con Beelzebul: en ellas tenemos las expresiones típicamente judías «reino de Dios» y arrojar los demonios «con el Espíritu» o «el dedo de Dios»; igualmente palestinenses son los nombres de Beelzebul y Satán. El lenguaje de Jesús aquí es claramente el de la tradición judía arameo-hebrea, que sólo es imaginable en su Palestina natal.

La consecuencia de toda esta exposición es: tenemos un dicho de Jesús de cuya autenticidad es muy difícil dudar incluso al crítico más exigente; en este dicho Jesús da por supuesto que arroja demonios y efectúa curaciones milagrosas. El dicho, por tanto, es para nosotros un testimonio fidedigno de la historicidad de sus milagros.

A la misma conclusión llegaríamos mediante un estudio semejante de otros dichos de Jesús que aluden a sus curaciones milagrosas. Los más importantes entre ellos son:

1) La respuesta a los enviados de Juan: «Id y anunciad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres reciben una buena nueva» (Mt 11,4-6).

2) La llamada «bienaventuranza de los discípulos», en que Jesús dice: «Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis, y los oídos que oyen lo que vosotros oís. Porque os digo: muchos profetas y reyes desearon ver lo que vosotros veis, y no lo vieron; y oír lo que vosotros oís, y no lo oyeron» (Lc 10,24). Como en la respuesta a los enviados del Bautista, las cosas que los discípulos ven son las curaciones milagrosas de Jesús.

3) La imprecación a las ciudades que no acogieron la predicación de Jesús: «¡Ay de ti, Corozaín! ¡Ay de ti, Betsaida! Que si en Tiro y Sidón se hubieran hecho los prodigios obrados en vosotras, tiempo haría que en cilicio y ceniza habrían hecho penitencia» (Mt 11,21). Los evangelios no narran ningún milagro obrado por Jesús en Corozaín. Es muy extraño, por tanto, que si la comunidad primitiva inventó estas palabras de Jesús, hablase de milagros realizados por él en una ciudad que no aparece como escenario de ninguno de los que se narran.

4) Unas palabras de Jesús sobre Herodes Antipas: «Id y decid a ese zorro: He aquí que arrojo demonios y realizo curaciones hoy y mañana...» (Lc 13,32). Este dicho de Jesús es oscuro y ofrece dificultades a la interpretación; pero esto es precisamente un indicio de su arcaísmo y un argumento en favor de su autenticidad. En él, sin embargo, hay una cosa clara: una alusión a sus exorcismos y curaciones milagrosas como una tarea de suma importancia.

4. *Conclusión*

Como balance final de nuestro estudio podemos decir: los milagros de Jesús, principalmente sus exorcismos y curaciones, no son sólo una realidad histórica para el cristiano que cree en Jesús, Hijo de Dios. También el historiador, si somete los documentos que hablan de ellos a una crítica escrupulosa pero sincera, deberá reconocer que Jesús realizó exorcismos y curaciones milagrosas. De los exorcismos nos hablan una fuente judía y los dos estratos más antiguos de la tradición sinóptica: San Marcos y la fuente común de san Mateo y san Lucas. Sobre las curaciones milagrosas aparentemente no tenemos testimonio judío, pero para entender el lenguaje del Talmud, que acusa a Jesús de «practicar la hechicería», es preciso tener en cuenta que en los evangelios no está bien delimitada la frontera entre exorcismos y curaciones: todo exorcismo era una curación, y muchas enfermedades se consideraban ocasionadas por agentes demoníacos. En todo caso, palabras de Jesús en los evangelios, de cuya autenticidad no es posible dudar, son para el historiador un testimonio suficiente de la historicidad de las curaciones milagrosas [4].

[4] Aunque muy esquemático en la exposición, recomendamos el libro de F. Mussner, *Los milagros de Jesús* (Santander 1973). En él encontrará el lector una explicación del sentido que tiene el milagro en la Biblia y el análisis de textos evangélicos de que nosotros no hemos podido ocuparnos.

6

LOS MILAGROS DE JESUS: RELATOS DE CURACIONES

Hemos visto cómo un examen crítico del testimonio de los evangelios sobre los milagros de Jesús nos permite afirmar: la historicidad global de las curaciones milagrosas y los exorcismos está fuera de toda duda razonable. Con esto hemos resuelto una parte importante del problema de los milagros de Jesús, pero queda otra parte por resolver. En los evangelios no tenemos sólo alusiones genéricas a las curaciones milagrosas de Jesús; tenemos también relatos, más o menos pormenorizados, de curaciones concretas. Propiamente hablando, el que hayamos demostrado la historicidad global del Jesús taumaturgo que nos presentan los evangelios no significa que hayamos dejado demostrada la historicidad de estos relatos individuales, sino sólo su posible historicidad. Por eso ahora nos preguntamos: ¿qué ocurre con las curaciones milagrosas concretas que narran los evangelios? ¿Tenemos en estos relatos recuerdos fidedignos de lo que Jesús realmente hizo?

Naturalmente no nos formularíamos esta pregunta si no hubiera habido investigadores que han negado que tras las narraciones evangélicas de curaciones milagrosas se esconden hechos reales de la vida de Jesús. Prescindiendo ahora del prejuicio filosófico que considera imposible el milagro, el argumento que, especialmente desde la aparición de los primeros estudios llamados de crítica de las formas en 1920, se esgrime contra la historicidad de estos relatos puede resumirse así: los relatos evangélicos de milagros muestran en su forma literaria mucho parecido con otros relatos de milagros del mundo griego, en que nace y se difunde la Iglesia; estos milagros de dioses o personalidades religiosas —los llamados «hombres divinos»— del mundo griego, que naturalmente son legendarios, sirvieron de modelo a los cristianos de la primera y segunda generación para crear relatos semejantes sobre Jesús. En otras ocasiones, los modelos fueron suministrados por el Antiguo Testamento. Veamos qué debemos decir de todo esto.

1. *Dos clases de relatos de milagros en los evangelios*

Es quizá en los relatos de milagros donde mejor puede apreciarse en qué consiste ese método de estudio de los evangelios al que acabamos de aludir: el de la historia de las formas, según la terminología de los autores alemanes que lo sistematizaron, o crítica de las formas, según la terminología preferida por los escritores ingleses. Como lo indica el nombre, consiste el método en comparar las pequeñas piezas literarias de que están compuestos los evangelios con otras semejantes que tenemos en las literaturas vecinas, judía y griega especialmente. De esta comparación, los estudiosos extraen una serie de conclusiones sobre el origen y la historia de la tradición evangélica, así como sobre la historicidad de la misma.

Concretemos esto en un ejemplo. Entre las pequeñas

piezas narrativas que contienen los evangelios abundan las que constan de una breve presentación escénica y una sentencia de Jesús; la presentación escénica se hace simplemente para que sirva de marco a las palabras de Jesús; por eso está redactada con una gran sobriedad: en ella sólo se dice lo esencial. He aquí un ejemplo tomado de san Mateo:

«Y acercándose un escriba, le dijo: 'Maestro, te seguiré adondequiera que vayas'. Y le dijo Jesús: 'Las zorras tienen madrigueras, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza'» (8,19s).

En bastantes ocasiones, la sentencia de Jesús que estas breves piezas nos ofrecen es contestación a una pregunta insidiosa o una acusación de sus adversarios, los escribas y fariseos. Así, en Mc 2,18s leemos:

«Y estaban los discípulos de Juan y los fariseos ayunando. Y vienen (a Jesús) y le dicen: '¿Por qué los discípulos de Juan y de los fariseos ayunan, y en cambio tus discípulos no ayunan?' Y les dijo Jesús: '¿Acaso pueden ayunar los invitados a la boda mientras está con ellos el esposo? Estando con ellos el esposo no pueden ayunar'».

Otras veces el relato es algo más largo, por ejemplo, en la pregunta por el tributo al César, en que hay un breve diálogo entre Jesús y sus interlocutores; pero el esquema literario es el mismo. En la terminología de los técnicos decimos que en todos estos casos nos hallamos ante la misma forma literaria, el mismo tipo de relato. Para ilustrar cómo la tradición evangélica, en estas breves piezas, se ajusta a una ley general de creación literaria citaremos un relato semejante de los Padres del Yermo. Dice así:

«Estando en Egipto el abad Macario y habiendo salido de su celda, al volver encontró a uno que le estaba robando lo que tenía en ella. Entonces él se presentó como un forastero, ayudó al ladrón a cargar el animal y lo despidió diciendo: 'Nada trajimos a este mundo. El Señor lo dio, el Señor lo quitó; como él ha querido, así ha sucedido. Bendito sea el Señor en todas las cosas'».

También son aquí las palabras que pronuncia el protagonista el elemento principal; la descripción escénica que precede da sólo lo necesario para que éstas se justifiquen y se entiendan. A primera vista parece que en este ejemplo el marco escénico está dado con cierta prolijidad de datos; pero esto se debe a que la escena descrita es más compleja. En realidad, la sobriedad narrativa es tal, que ni siquiera se dice explícitamente algo que es esencial: que el abad Macario hace creer al ladrón que lo ha tomado por el dueño de la celda que está desvalijando.

Este tipo de relatos fue bautizado por los primeros críticos de las formas, Dibelius y Bultmann, con dos nombres griegos: paradigmas y apotegmas. Al llamarlos «paradigmas», palabra griega que significa «ejemplos», Dibelius se acomodaba a su teoría de que estas pequeñas piezas fueron compuestas en la Iglesia primitiva para ser utilizadas en la predicación; los predicadores las narraban en sus sermones como ejemplos que ilustraban lo que pretendían enseñar. Bultmann las llamó «apotegmas», otra palabra griega, que significa «dichos famosos, sentencias», y que utilizaban ya los autores antiguos para designar esta clase de narraciones que apenas narran, pues en realidad lo que hacen es presentar un dicho de un personaje famoso.

Esta digresión sobre los paradigmas o apotegmas evangélicos era necesaria para presentar la distinción que estos mismos críticos de las formas hacen al analizar los relatos de milagros que tenemos en los evangelios. Entre éstos hay un grupo que podríamos llamar «milagro-paradigma», porque en ellos el milagro

está narrado en función de una sentencia de Jesús. Ejemplos de este tipo son: la curación del paralítico al que Jesús perdona los pecados, lo cual da lugar a la murmuración de los escribas y la proclamación de Jesús de que el Hijo del hombre tiene poder para perdonar los pecados (Mt 9,1-8); la curación del hombre de la mano seca, que termina con las palabras de Jesús: «Así que es lícito hacer bien en día de sábado» (Mt 12,9-13). En estos casos, los evangelistas ni siquiera aluden a la gravedad o duración de la enfermedad, y la curación se realiza a una simple orden de Jesús. Parece como si, desde el comienzo, el narrador estuviera pensando en las palabras de Jesús que va a ofrecer y prescindiera de todo lo accesorio; exactamente igual que en los paradigmas.

Pero hay otro grupo de relatos de milagros en que la curación milagrosa es narrada por sí misma. En ellos todo está descrito con más prolijidad: la situación y la historia del enfermo, las circunstancias en que ocurre el hecho, la acción de Jesús y el efecto del milagro. Los ejemplos más típicos de este grupo son —especialmente en la versión de san Marcos— la curación del endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20) y la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,21-43). Frente a la sobriedad que observamos en el grupo anterior, los milagros paradigmas, en estos otros casi podemos hablar de narración a cámara lenta. Por eso Dibelius los llamó «pequeñas novelas», nombre no muy acertado porque parece entrañar un juicio negativo sobre su historicidad. Mejor hubiera sido llamarlos simplemente «relatos de milagro» propiamente dichos, y dejar a la investigación ulterior el problema de su historicidad.

Por lo que se refiere a la historicidad, el más escéptico de los dos padres de la crítica de las formas es Bultmann. Dibelius reconoce que en los milagros-paradigma, por haber sido compuestos en fecha muy temprana para la predicación, ha podido conservarse un recuerdo auténtico de la vida del Jesús terreno. Bultmann, en cambio, ve en ellos, como en la mayoría de los apotegmas, «escenas ideales», es decir, escenas ficticias destinadas a servir de marco al dicho de Jesús, que sí puede venir de él, aunque no siempre. En cuanto a los relatos de milagro propiamente dichos, ambos autores están de acuerdo: en ellos —dicen— tenemos narraciones compuestas fuera de Palestina, en ambiente helenístico, mediante la aplicación a Jesús de motivos que encontramos en el mundo religioso pagano. También en la literatura judía se narran milagros de rabinos célebres, pero el parecido entre estos relatos y los evangélicos es muy escaso. Este hecho y el parentesco formal con la literatura milagrosa helenística demuestran —dicen los críticos de que hablamos— que los relatos evangélicos de milagros no nacieron en Palestina, sino en las comunidades cristianas del mundo griego. Por tanto es inútil querer ver en ellos recuerdos históricos sobre Jesús.

2. *Los relatos helenísticos de milagros*

Para apreciar lo que puede haber de verdadero o de exagerado en esta teoría sobre el origen de los relatos evangélicos de milagros es imprescindible conocer los paralelos literarios que se aducen. Por eso presentamos a continuación una pequeña antología de relatos de curaciones milagrosas procedentes del mundo helenístico, precisamente los que suelen aparecer citados en los libros de los críticos de las formas. En ellos debe atenderse no tanto a lo narrado cuanto a la forma de narrarlo, procurando observar en cada caso las semejanzas, pero también las diferencias, con los relatos evangélicos.

a) *Milagros de Asclepio, el dios griego de la medicina*

A finales del siglo IV a. C., los sacerdotes del templo de Asclepio en Epidauro hicieron grabar en piedra una larga serie de relatos sobre curaciones milagrosas atribuidas al dios. Se han conservado setenta de estos breves relatos, que sin duda venían transmitiéndose desde mucho tiempo por tradición oral. Como se verá, el medio principal para obtener la curación era la llamada «incubación», es decir, el acto de dormir en el recinto sagrado esperando el auxilio del dios. He aquí unos ejemplos en que alternan lo fantástico y lo delicado:

«Cleo estuvo cinco años encinta. Cuando llevaba ya cinco años encinta, vino al dios como suplicante y durmió en el recinto sagrado. Apenas salió de él y estuvo fuera del recinto, dio a luz un niño, el cual, inmediatamente después de nacer, se lavó él mismo en la fuente y corría en compañía de su madre. Tras conseguir esto, hizo escribir en el exvoto: 'No es maravillosa la grandeza de la tablilla (del exvoto), sino la divinidad: que Cleo ha llevado una carga cinco años en el vientre, hasta que durmió (en el recinto sagrado) y él (Asclepio) la curó'».

Desde el punto de vista de lo narrado, en los evangelios no hay nada que se parezca a esta inverosímil historia; pero sí por lo que respecta a la forma de narrarla: muchos relatos evangélicos de milagros se cierran con una aclamación de los presentes, maravillados del poder de Jesús, como esta mujer proclama en su exvoto el poder de Asclepio. Veamos ahora otros dos ejemplos en que el parecido con algunos relatos evangélicos se halla también al final:

«Eufanes de Epidauro, un niño. Este, que padecía de piedras (cálculos), durmió. Y le pareció que el dios

se le acercaba y le decía: '¿Qué me darás si te pongo bueno?'. El dijo: 'Diez tabas'. Entonces el dios sonrió y dijo que lo libraría. Cuando se hizo de día, salió (del recinto) sano».

«Nicanor, cojo. Estando sentado éste, un chico, mientras se hallaba despierto, le quitó la muleta y huyó. El, levantándose, corrió tras él. Y desde entonces quedó curado».

Estos dos relatos terminan con la constatación de la curación milagrosa. Como paralelos evangélicos podemos citar la curación del hombre de la mano seca, cuyo relato se cierra con estas palabras: «Y la extendió, y quedó restablecida su mano» (Mc 3,5); la curación del ciego de Betsaida, que termina con las palabras: «Y quedó restablecido, y veía de lejos claramente todo» (Mc 8,25).

Finalmente citamos dos casos en que el parecido con los relatos evangélicos de milagros es muy escaso, si no nulo:

«Arata de Laconia, hidropesía. Por ésta durmió (en el templo) su madre, mientras ella estaba en Lacedemonia, y tuvo un sueño: le parecía que el dios cortaba a su hija la cabeza y colgaba el cuerpo con el cuello hacia abajo; cuando había salido abundante líquido, descolgó el cuerpo y colocó de nuevo la cabeza en el cuello. Habiendo visto este sueño y regresando a Lacedemonia, encontró a la hija curada, y había visto el mismo sueño».

«Hereus de Mitilene. Este no tenía pelo en la cabeza, pero sí mucho en la barbilla. Sintiéndose avergonzado, pues la gente se burlaba de él, durmió (en el templo). El dios le untó una medicina en la cabeza y le hizo tener pelo» [1].

[1] El original de estos y otros relatos de curaciones de Asclepio puede verse en G. Delling, *Antike Wundertexte* (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 79, Berlín 1970).

b) *Milagros de Apolonio de Tiana*

Apolonio de Tiana, en Capadocia, contemporáneo de Jesús, fue un filósofo pitagórico ambulante y místico que alcanzó gran fama como taumaturgo. Es el más citado de los llamados «hombres divinos» de la antigüedad, es decir, hombres que, según el sentir del pueblo, estuvieron dotados de poderes divinos. Utilizando fuentes anteriores, el escritor Filóstrato escribió su vida en el siglo III. De ella tomamos dos relatos de milagros, la curación de un endemoniado y la resurrección de un muerto. El primero dice:

«Mientras Apolonio hablaba sobre las libaciones, asistía por casualidad al discurso un joven *dandy,* cuya reputación de licencioso era tan mala, que su conducta era tema de soeces cantos callejeros. Apolonio hablaba sobre las libaciones... El joven rompió en una estrepitosa y burda carcajada, y casi ahogó su voz. Apolonio, fijando en él los ojos, dijo: 'No eres tú el que comete esa insolencia, sino el demonio, que te impulsa sin tu conocimiento'. Y en efecto, el joven, sin saberlo, estaba poseído por un demonio, pues se reía de cosas de las que nadie se ríe y luego estallaba en llanto sin razón alguna, y hablaba consigo mismo y cantaba. La gente creía que era el humor bullanguero del joven lo que lo llevaba a tales excesos, pero en realidad era un instrumento del demonio, aunque en aquella ocasión parecía simplemente que sufría una alegre borrachera. Cuando Apolonio fijó en él la mirada, el espíritu en él comenzó a lanzar gritos de miedo y de rabia, como los que emiten los que son quemados o torturados; y el espíritu juraba que dejaría libre al joven y no volvería a tomar posesión de ningún hombre. Pero Apolonio se dirigió a él con ira, como un amo a un esclavo astuto, pillo y desvergonzado, y le ordenó salir dando una señal visible (de que había salido del

joven). 'Derribaré aquella estatua', dijo el demonio señalando una de las estatuas que había en el pórtico real, pues allí era donde tenía lugar la escena. Cuando, primero, la estatua se movió y, luego, cayó, ¿quién describiría el alboroto que se formó por ello, y cómo aplaudían maravillados? El joven se restregó los ojos como si acabara de despertarse y miraba hacia los rayos del sol, y asumió un aspecto recogido al verse objeto de las miradas de todos. Y ya no se mostraba licencioso ni miraba con ojos extraviados, sino que había recuperado su naturaleza propia tan plenamente como si hubiera sido tratado con medicinas».

No es difícil ver los elementos de este relato que aparecen también en los exorcismos que narran los evangelios: gritos del espíritu malo al acercarse el taumaturgo, orden imperiosa de éste al demonio, señal visible de la salida del espíritu, aclamación de los presentes, descripción del nuevo estado del enfermo. Se trata, ciertamente, de relatos que se ajustan a una misma forma literaria. Lo mismo ocurre en el relato de la resurrección de un muerto, que recuerda el del hijo de la viuda de Naím, narrado por san Lucas. Dice así:

«Una joven había muerto justamente en el momento de su boda, y el novio seguía tras el féretro lamentando, como es natural, su boda inacabada. Y toda Roma hacía duelo con él, pues la joven pertenecía a una familia consular. Hallándose Apolonio presente al dolor, dijo: 'Dejad en el suelo el féretro; yo haré cesar vuestras lágrimas por la joven'. Y al mismo tiempo preguntó cuál era el nombre de la joven. La gente pensó que iba a pronunciar un discurso, como suele pronunciarse, tanto para dar solemnidad al entierro como para excitar la lamentación. Pero él no hizo nada de esto, sino simplemente tocándola y murmurando en voz baja cierto conjuro sobre ella, despertó a la joven de su supuesta muerte. Y la muchacha dio una

voz y regresó a casa de su padre, como Alcestes cuando fue resucitada por Hércules. Los familiares de la joven querían regalarle la suma de 150.000 sextercios, pero Apolonio dijo que se los daba a la joven como dote. Si él descubrió alguna chispa de vida en ella, que quienes la atendían no percibieron —pues se dice que, aunque llovía, su rostro despedía un vapor—, o si la vida estaba realmente extinguida y él se la restituyó con el calor de su mano, es un problema misterioso no sólo para mí, sino también para los que estaban presentes» [2].

c) *Milagros de Vespasiano*

La aclamación de Vespasiano como emperador había salvado al Imperio del caos, sobre todo económico, en que lo había hundido la insensata administración de Nerón, agravado durante los breves reinados de Galba, Otón y Vitelio. Su origen humilde, su virtud y piedad le valieron la veneración del pueblo, como aparece en esta página del historiador Tácito:

«En aquellos meses en que Vespasiano se detuvo en Alejandría esperando que la mar se sosegase y soplasen los vientos del estío, sucedieron muchos milagros que testimoniaron el favor de los cielos, y una cierta buena inclinación de los dioses para con él. Un hombre del pueblo de Alejandría, bien conocido por su ceguera, arrodillándose delante de él y pidiendo con grandes llantos y gemidos remedio a su miseria, afirmando que aquella era la voluntad del dios Serapis, al que profesa gran veneración aquella gente supersticiosa, suplicaba con gran insistencia al príncipe que se dignase mojarle con la saliva de su boca los párpados

[2] Véase Philostratus, *The Life of Apollonius* (Loeb Classical Library), I-II, ed. y trad. de F. C. Cornybeare (Londres-Cambridge, Mass. 1960) I, pp. 388-392, 456-458.

y las niñas de los ojos. Otro, manco de una mano, alegando que así lo había mandado el mismo dios, pedía ser pisado por la planta del pie del César. Al principio, Vespasiano se reía, haciendo gran burla de semejantes pretensiones; pero como ellos no cesaban de insistir, comenzó unas veces a temer la fama de ser tenido por hombre que creía a la ligera, otras a entrar en esperanza a fuerza de los ruegos y adulaciones de los circunstantes. Por fin manda a los médicos que consulten sobre si aquella ceguera y manquedad podían ser curadas por medios humanos. Los médicos, después de discutir, resolvieron que, no habiéndose apagado en el ciego totalmente la virtud visiva, si le quitaban los impedimentos era posible restituirle la vista; y que el manco, por tener encogidos los miembros, si se le aplicaban medicamentos saludables, podía también recobrar la salud; añadiendo que quizá aquélla era la voluntad de los dioses, y que tenían ya escogido al príncipe para aquel divino ministerio; en el cual, si la curación tenía efecto, sería del César la gloria; y si no lo tenía, el escarnio sería de aquellos miserables. Entonces Vespasiano, prometiéndose esto y mucho más de su buena fortuna, y no teniendo ya en orden a ella cosa alguna por imposible, con rostro alegre, en presencia de gran multitud de pueblo que estaba presente, ejecuta el mandamiento que decían ser de los dioses. Y así restituyó al manco el uso de su brazo y al ciego la luz de sus ojos. Hoy cuentan ambas cosas los que se hallaron presentes, no teniendo por qué esperar premio alguno de la mentira» (*Hist.* IV, 81,1-3).

Por haber sido incluido en su obra por Tácito, este relato denuncia el retoque redaccional de un literato; de ahí que en él no aparezcan algunos elementos que señalábamos en los anteriores. Pero en él encontramos un dato que aparece también en dos relatos evangélicos: el uso de saliva como medio de curación.

d) *Milagros narrados por Luciano*

Luciano de Samosata fue un escritor griego del siglo II d. C., conocedor del Oriente por su origen y gran viajero, que compuso casi exclusivamente diálogos satíricos. Uno de ellos lleva por título «El aficionado a las mentiras», y en él Luciano hace una crítica de los que creen en relatos milagrosos. Entre los milagros que narran los diversos personajes del diálogo, en los que el autor recoge temas populares, citamos uno en que la fantasía es relativamente sobria en comparación con otros.

«Era yo todavía un muchacho de unos catorce años, más o menos, cuando vino alguien a comunicar a mi padre que Midas, un esclavo fuerte en verdad y muy laborioso, que trabajaba en la viña, había sido mordido por una víbora hacia las once de la mañana y yacía con la pierna completamente hinchada. Al parecer, mientras se encontraba atando los sarmientos, sin que lo viera, el reptil se le acercó y le mordió en el dedo gordo, consiguiendo después refugiarse en su madriguera, mientras el pobre gemía muerto de dolor. Tal era la noticia que nos fue dada, y luego encontramos a Midas, que era conducido en una camilla por sus compañeros de esclavitud. Estaba todo él hinchado, pálido; apestaba y tenía, al parecer, una respiración muy débil. Ante la pena que sentía mi padre, uno de sus amigos le dijo: 'No temas; voy inmediatamente a buscar a un babilonio de Caldea —como los llaman—, que curará a este hombre'. En fin, para no entretenerme en detalles, llegó el babilonio y restableció a Midas, extrayendo el veneno que tenía en el cuerpo con un ensalmo; además, de su pie colgó un trozo de piedra que arrancó de la estela de una muchacha virgen. Y aunque eso quizá no sea muy extraordinario, el caso es que Midas tomó en sus brazos la camilla en que

había sido conducido y regresó al campo por su propio pie. Tan gran efecto produjeron el ensalmo y aquella piedra arrancada de la estela» (*Philopseudes* 11s).

En los evangelios no encontramos nada parecido a la técnica curandera que emplea este taumaturgo babilonio, y el relato de Luciano contiene datos que no aparecen en ningún relato evangélico; estamos, evidentemente, ante una pieza popular retocada por un literato. Pero la narración de Luciano termina con un gesto que demuestra la plena curación del enfermo: éste coge la camilla en que había sido traído y vuelve al campo por su propio pie. En los evangelios, la curación del paralítico perdonado se cierra con unas palabras muy semejantes: «Y se levantó, y al punto cogió su camilla y salió en presencia de todos» (Mc 2,12).

3. *El esquema de un relato de milagro*

Comparando los relatos evangélicos de milagros con éstos y otros de la literatura helenística, los críticos concluyen: la forma literaria, el esquema de los relatos de milagros que tenemos en los evangelios es el mismo que el de los relatos helenísticos paganos. Por eso niegan que naciesen en Palestina, en la primitiva comunidad cristiana de origen judío, y en consecuencia es imposible ver en ellos recuerdos auténticos de la vida de Jesús. Las comunidades cristianas del mundo griego compusieron estos relatos para presentar a Jesús como un «hombre divino», según el modelo de los hombres divinos del ambiente religioso pagano, con fines de propaganda y captación misionera.

A este argumento de los críticos contra la historicidad de los relatos evangélicos de milagros no se le reconoce hoy la fuerza que se le reconocía hace cincuenta años. Es cierto que generalmente los milagros

evangélicos están narrados según un esquema fijo, con paralelos en los relatos helenísticos, que consta de tres partes:

1) *Introducción:* se describe la enfermedad, su duración, los esfuerzos repetidos de los médicos o los familiares del enfermo.

2) *Curación,* que tiene lugar mediante la aplicación de una técnica concreta: una palabra del taumaturgo, un gesto, uso de medios medicinales; muchas veces el taumaturgo oculta el procedimiento de curación.

3) *Demostración de la curación:* la realidad de la curación es demostrada mediante una acción visible (el demonio que derriba la estatua, el enfermo que carga con su camilla y anda) o atestiguada por los presentes; a menudo sirve también como demostración una «aclamación» final.

Pero este esquema narrativo en tres tiempos no es exclusivo del mundo griego antiguo. Lo encontramos en todas partes donde se narran curaciones milagrosas. El mismo Dibelius citaba la noticia de la curación de una religiosa en Lourdes, dada por un periódico de París en 1932. El relato terminaba diciendo: «La condujeron ante la gruta, donde un bienestar misterioso la invadió de repente. Estaba curada, y al regresar al hospital pidió de comer». Recuérdese que el relato de la resurrección de la hija de Jairo termina diciendo que Jesús ordena que den de comer a la niña.

En este punto es oportuno citar unas palabras del padre Benoit, profesor de la Escuela Bíblica de Jerusalén: «nada se parece más al relato de un milagro verdadero que el relato de un milagro falso». No hay otro modo de narrar un milagro. Por tanto, la forma literaria del relato no dice nada contra la realidad histórica de lo narrado; ésta deberá decidirse por otros criterios de investigación histórica. De los rabinos judíos no se narran milagros como los de Jesús sencillamente porque éstos nunca son presentados como taumaturgos, sino en algunos casos como hombres santos cuya oración es escuchada. No podemos decir, por tanto, que en Palestina no se conocía este modo de narrar milagros [3].

Si Jesús curó realmente enfermos y endemoniados —y de ello no podemos dudar—, los relatos de sus curaciones y exorcismos debían adaptarse espontáneamente a este esquema, tanto en Palestina como en las comunidades cristianas del mundo griego. Por otra parte, y esto es de una gran importancia, en los evangelios son muy pocos los relatos de milagros en que aparece puro el tipo helenístico. Casi siempre encontramos en ellos motivos específicamente cristianos, es decir, datos que los primeros narradores cristianos no pudieron tomar del ambiente literario y religioso pagano. Así ocurre con el tema de la fe en Jesús, de su mesianidad, y especialmente de su choque con los representantes de la ortodoxia judía. De esta manera, el esquema convencional del relato queda roto por la aparición de elementos totalmente desconocidos en los relatos paganos. El diálogo de Jesús con el enfermo o con sus parientes y amigos, o simplemente unas palabras suyas, vienen a ocupar el primer plano del relato. Y esta peculiaridad de los relatos evangélicos de milagros sólo puede explicarse reconociendo que en ellos se refleja una realidad original en la vida de Jesús, fielmente conservada por los responsables de la tradición.

Hay otro hecho que constituye una objeción muy fuerte contra la afirmación de que todos los relatos de milagros nacieron en ámbito helenístico: en buena par-

[3] P. Benoit, *Réflexions sur la «formgeschichtliche Methode»,* en *Exégèse et Théologie,* I (París 1961) pp. 25-61, esp. 41; = «Revue Biblique» 53 (1946) 481-512.

te de estos relatos, ciertos detalles del griego en que nos han llegado parecen indicar que originariamente fueron narrados en arameo, la lengua de Palestina. A este grupo pertenecen, entre otros, los relatos de la curación del endemoniado de Cafarnaúm, del endemoniado de Gerasa, del leproso, de la hemorroísa, del ciego Bartimeo.

Lo único que puede haber de aceptable en esta afirmación de los críticos es: como la tradición evangélica, antes de ser recogida por los evangelistas, se transmitió oralmente y en círculos no literatos, pudo ocurrir que los relatos de milagros se enriquecieran con elementos típicos de otras literaturas semejantes. Este fenómeno literario es perfectamente compatible con la infalibilidad e inerrancia de los evangelios. Ya en el Antiguo Testamento los autores sagrados adaptaron a veces en sus obras temas de origen pagano.

Pero esta posibilidad debe demostrarse en cada caso. Un ejemplo en que cabría quizá suponer esta posibilidad es el relato de la curación del muchacho epiléptico (Mc 9,17-29). Este relato, en efecto, da la impresión de estar compuesto de dos relatos originariamente independientes: uno en que se describe la incapacidad de los discípulos frente al poder milagroso del Maestro (vv. 20.28-29) y otro que ilustra la paradoja de la fe que no cree, haciendo decir al padre del chico: «Creo, ayuda a mi poca fe» (vv. 21-27). Del primer relato hay paralelos en la literatura helenística, al menos por lo que se refiere al tema —por ejemplo, en Luciano—, y quizá fue añadido más tarde por cristianos de habla griega, fuera de Palestina; el segundo, en cambio, por su colorido arameo y por los motivos originales que contiene —la fe en Jesús y la dificultad de esta fe—, representa sin duda una tradición más antigua, que armoniza muy bien con la actividad terrena de Jesús.

Algo semejante podemos decir del relato de la curación del endemoniado de Gerasa. Lo que en este relato resulta extraño es la historia de los dos mil cerdos que se precipitan en el mar al ser atacados por la legión de demonios que salen del endemoniado. Pero en la versión de san Marcos este inciso parece violentamente introducido en lo que podríamos llamar un relato normal de exorcismo que, como hemos dicho, muy probablemente nació en lengua aramea; puede remontarse, por tanto, a los primeros cristianos de Palestina. En la historia de la tradición, el relato originario fue enriquecido con esta añadidura, sugerida quizá por una saga local o un error de traducción —o ambas cosas juntas—, según un recurso que es frecuente en las literaturas populares y que encontramos utilizado en la tradición judía.

Por otra parte es preciso destacar la gran sobriedad de los relatos evangélicos frente a la desbordante fantasía de buena parte de los relatos helenísticos; en ellos tampoco tenemos el pintoresquismo escenográfico de los milagros de Apolonio o Luciano, a pesar de los elementos comunes. Por lo que respecta a la identidad de forma literaria, o esquema narrativo, debemos también puntualizar: esta identidad ha sido exagerada por los críticos. En realidad, sólo tres relatos evangélicos de milagro presentan la forma pura de un relato helenístico: los de la curación de la suegra de Pedro (Mc 1,29-31 par.), del sordomudo (7,31-37) y del ciego de Betsaida (8,22-26). Ahora bien, con la máxima probabilidad, el primero de estos relatos se basa en un recuerdo personal de san Pedro; en él, por tanto, tendríamos un caso claro de cómo la narración de una curación milagrosa se hace siempre ajustándose a una forma literaria fija.

En cuanto a los otros dos, las curaciones del sordomudo y del ciego de Betsaida, debemos señalar dos da-

tos interesantes. Por un lado, en los evangelios, éstos son los únicos relatos de milagro en que se dice que Jesús utiliza saliva como instrumento de curación; una técnica semejante aparece empleada en la curación de un ciego por Vespasiano, según el texto de Tácito que hemos citado. Este hecho hace posible la hipótesis de que en estos dos relatos, que no tienen nada de específicamente cristiano, nos hallemos ante una tradición popular que en el ámbito helenístico, fuera de Palestina, penetró en la tradición sobre Jesús. En esta misma dirección apunta el segundo dato: que san Mateo no contiene estos relatos. Ordinariamente se dice que san Mateo prescindió de ellos por considerarlos quizá demasiado paganos. Esta explicación no se impone. Por una parte, san Mateo contiene otros milagros semejantes; no es cierto, por tanto, que el primer evangelista sintiera escrúpulos por el sabor pagano de estas curaciones milagrosas. Por otra parte, no es totalmente segura la teoría de que san Mateo utilizó el actual Evangelio de san Marcos para componer el suyo. Es también muy posible, y así lo defienden no pocos autores, que tanto el actual Evangelio de san Mateo como el de san Marcos dependan del primitivo Evangelio arameo del apóstol Mateo. En este caso, el que estos dos milagros aparezcan en san Marcos y no en san Mateo se debería a que el primer evangelista no los conoció; fueron introducidos más tarde en el de san Marcos.

4. *Los milagros en la historia de la tradición*

Esto nos lleva a hablar de un fenómeno que constatamos en la historia de la tradición evangélica, que no es una pura hipótesis, sino un hecho que podemos controlar. A veces, en la versión posterior de un pa-

saje se habla de milagros donde anteriormente no se hablaba de ellos. He aquí dos ejemplos muy claros. En san Mateo, el relato de la embajada de Juan Bautista a Jesús comienza diciendo:

«Y Juan, habiendo oído en la prisión las obras de Cristo, enviándole un recado por medio de sus discípulos, le dijo: '¿Eres tú el que ha de venir o esperamos a otro?'. Y respondiendo Jesús les dijo: 'Id y anunciad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados...'» (11,2-4).

El paralelo de san Lucas, que utiliza la misma fuente pero en versión retocada, contiene una curiosa variante. Antes de dar la respuesta de Jesús a los enviados de Juan, el relato dice:

«En aquella hora (Jesús) curó a muchos de enfermedades, achaques corporales y espíritus malignos, y a muchos ciegos restituyó la vista. Y respondiendo les dijo: 'Id y anunciad a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan...'» (7,18-22).

Esta narración de curaciones en masa que contiene la versión de san Lucas es sin duda un glosa añadida a la versión de san Mateo, en la que Jesús no alude a curaciones realizadas ante los enviados de Juan, sino a lo que entraña su ministerio público. La adición de este tipo de glosas, muchas veces de carácter ingenuo, es decir, que no reparan en la posible inverosimilitud que entrañan, nos es bien conocida en la literatura del judaísmo, en la que abundan los materiales tradicionales que se retocan o presentan en versiones nuevas, y en las literaturas populares. No debe extrañarnos, por tanto, verla aparecer también en la tradición evangélica, nacida y transmitida en el mismo marco.

El otro ejemplo de este fenómeno se halla en el episodio de la acusación a Jesús de pacto con Beelzebul, que nos ha llegado en dos versiones: una en san Marcos y otra en la fuente común de san Mateo y

san Lucas. En san Marcos, la acusación de los escribas está presentada sin ningún preámbulo:

«Y los escribas que habían bajado de Jerusalén decían: 'Tiene a Beelzebul, y en virtud del príncipe de los demonios arroja a los demonios'» (3,22).

En san Mateo leemos:

«Entonces le fue presentado un endemoniado ciego y mudo, y lo curó, de suerte que el mudo y ciego hablaba y veía. Y estaban asombradas todas las turbas, y decían: '¿No es éste el hijo de David?'. Pero los fariseos, al oírlo, dijeron: 'Este no arroja los demonios sino en virtud de Beelzebul, príncipe de los demonios'» (12,22-24).

No es difícil ver que el milagro que aquí precede a la acusación, que sirve de marco a ésta, está compuesto con datos muy genéricos: presentan un enfermo a Jesús, lo cura, y la multitud se asombra y lo aclama. Es precisamente el tipo de escena que pudo componer un redactor para dar un marco más concreto a la acusación que sigue y a la réplica de Jesús, que es lo único que tenemos en la versión de san Marcos. Para ello, este redactor anónimo no tuvo más que utilizar motivos que abundaban en la tradición sobre Jesús.

En estos dos casos, la simple comparación entre los evangelios actuales nos permite afirmar con certeza: una enumeración genérica de milagros de Jesús y una curación concreta son el resultado de la actividad literaria de los responsables de la tradición, apoyada, por otra parte, en un recuerdo fidedigno de la vida terrena de Jesús. Ante estos hechos podemos preguntarnos: ¿no cabe la posibilidad de que algo semejante

ocurriese en la etapa oral de la tradición, es decir, en la etapa de la misma que escapa a nuestro control o que sólo imperfectamente podemos controlar? La respuesta debe ser afirmativa; pero no basta demostrar la posibilidad del fenómeno, será preciso decidir en cada caso las probabilidades de que se dé realmente. Y en este punto ha de procederse con mucha cautela. El punto de partida ha de ser siempre la conclusión a que llegábamos en el capítulo anterior: una crítica histórica no viciada por prejuicios filosóficos, aunque científicamente exigente, deberá reconocer que Jesús realizó exorcismos y curaciones milagrosas.

Por lo que se refiere a los relatos de milagros particulares debemos concluir: una parte de ellos contienen elementos tan originales, tan perfectamente ambientados en lo que fue la actividad de Jesús y totalmente ausentes en los paralelos helenísticos, que sólo se explican si responden a hechos reales. En otros casos cabe la posibilidad de que la narración se enriqueciese con elementos procedentes del mundo helenístico, sobre todo teniendo en cuenta que entre la redacción original —aramea— de la tradición y la composición de los evangelios media un notable espacio de tiempo, y que la tradición evangélica no fue un texto muerto, sino un material empleado incesantemente en la predicación y catequesis de la Iglesia. Finalmente, es posible que en la tradición evangélica, cuyo carácter popular es claro como en otras tradiciones judías, penetrasen elementos populares de contenido semejante. Con esto, repetimos, no se menoscaba el carácter inspirado de los evangelios, pero será preciso demostrar la hipótesis en cada caso. Si en alguno se demuestra, será necesario recordar que Dios, al inspirar a los autores sagrados, de igual modo que se acomodó a la lengua en que escribían, también tuvo que acomodarse a los procedimientos de compo-

sición literaria a que estaban acostumbrados. Y en primer lugar a la ley de que todo relato es necesariamente producto de una estilización de la realidad. Cuando Dios se hace autor de unos libros a través de unos hombres, que por eso llamamos autores sagrados, debemos encontrar en la palabra de Dios escrita lo que —en cuanto a técnica de redacción— podemos encontrar en toda palabra que escriben los hombres. Porque en la Sagrada Escritura tenemos palabra de Dios encarnada en palabra humana [4].

[4] Para completar el estudio de los milagros de Jesús consideramos muy conveniente que el lector consulte nuestros trabajos sobre *La curación de un leproso según san Marcos (Mc 1,40-45)*: «Cuadernos de Evangelio» 17 (julio 1975), y *Los milagros de Jesús, signos que anuncian el reino de Dios*: «Cuadernos de Evangelio» 18 (octubre 1975).

7

LA RESURRECCION DE JESUS: FE Y CRITICA HISTORICA

«La resurrección de nuestro Señor Jesucristo —escribe san Agustín— caracteriza la fe cristiana. Que naciera hombre como todo hombre en un tiempo dado, pero también Dios de Dios y Dios fuera del tiempo; que naciera en nuestra carne de muerte, y en la semejanza de nuestra carne de pecado; que se hiciera pequeño, que superase la infancia, que llegase a la edad de hombre maduro y viviera en ella hasta la muerte: todo esto preparaba su resurrección. Porque no hubiera resucitado sin su muerte, y no hubiera muerto sin su nacimiento. Al nacer y al morir servía a su resurrección. 'Cristo nuestro Señor nació hombre de un hombre', se dice con frecuencia. ¡Gentes ignorantes y sin fe! Si ignoran que nació de una virgen, sus enemigos, como sus amigos, creen que Cristo nació hombre; sus enemigos, como sus amigos, creen que Cristo fue crucificado y que murió. Pero sólo sus amigos creen en su resurrección. ¿Por qué? El Señor, Cristo, sólo quiso nacer y morir en la perspectiva de su resurrección, y es en ésta donde ha definido nuestra fe» (PLSupl. 2,568).

En estas palabras, tomadas del exordio de una homilía sobre la resurrección, está maravillosamente ex-

presado el carácter central de la resurrección de Jesús en la fe cristiana. Y como el credo cristiano, que es una expresión condensada de esa fe, contiene una historia, también en ella la resurrección de Jesús es el acontecimiento central. Este carácter central de la resurrección de Jesús en la historia salvífica y en la fe cristiana parece contrastar con lo que encontramos en los evangelios: ninguno de los cuatro describe el hecho mismo de la resurrección. Narran el hallazgo del sepulcro vacío la mañana de Pascua y las apariciones del Resucitado, pero respecto a la resurrección en sí no dicen cómo tuvo lugar, sino simplemente que tuvo lugar; el acontecimiento cae dentro del misterio de Dios. Por eso un exegeta inglés, D. S. Cairns, escribe acertadamente: «la resurrección es la zona oculta bajo las grandes nieblas, pero también la zona de donde brotan los grandes ríos». Al hablar, por tanto, de la resurrección de Jesús debemos comenzar por precisar en la medida de lo posible la índole especial del acontecimiento que, por una parte, se nos oculta tras la niebla del misterio y, por otra, hace llegar a nosotros un poderoso torrente de vida y esperanza.

1. *¿Qué es realmente la resurrección de Jesús?*

La Iglesia nunca entendió la resurrección de Jesús como un simple retorno a la vida anterior, interrumpida por la muerte. Así nos lo hace ver, en primer lugar, aunque de modo indirecto, el lenguaje narrativo de los evangelios. En ellos tenemos narradas tres resurrecciones de muertos. En los tres casos se narra el hecho mismo de la resurrección. Pero, al mismo tiempo, en los tres casos, al final del relato, se dice algo que da a entender que el resucitado se halla todavía en este mundo, sujeto a los condicionamientos de esta vida terrena. En el caso de la hija de Jairo, el evangelista dice que Jesús ordena den de comer a la niña (Mc 5,43); en el caso del hijo de la viuda de Naím, san Lucas puntualiza que Jesús entregó el hijo resucitado a su madre, es decir, madre e hijo pudieron reanudar su vida en la compañía que la muerte había roto (7,15); en el caso de Lázaro, san Juan dice que el difunto salió del sepulcro atado de pies y manos por las vendas, y Jesús ordena que lo desaten para que pueda andar (11,44).

En el caso de Jesús, los evangelios narran seguidos dos episodios que en realidad estuvieron separados por el gran acontecimiento: la sepultura de Jesús en la tarde del viernes y el hallazgo del sepulcro vacío en la mañana del domingo. Como se ha señalado acertadamente, este silencio de los evangelistas es el más elocuente modo de afirmar que el hecho de la resurrección de Jesús no puede ser colocado en el mismo plano que los restantes acontecimientos de la historia humana, ni siquiera en esa categoría especial que son los milagros. Jesús resucitado no pertenece ya a este mundo, no reanuda su vida terrena como hacen los beneficiados de su poder en las resurrecciones narradas por los evangelios. Por otra parte, mientras Lázaro sale del sepulcro impedido por las vendas, san Juan dice en su relato de la visita de Pedro al sepulcro vacío: «y entró en el sepulcro y vio los lienzos por el suelo, y además el sudario, que había estado sobre su cabeza, no por el suelo con los lienzos, sino plegado en lugar aparte» (20,6s). Jesús, dice el evangelista con esta noticia, no salió del sepulcro sujeto como antes a las limitaciones de la condición humana mortal.

En el libro de los Hechos hay una referencia al contenido de la predicación de los apóstoles que a primera vista puede extrañar. El texto dice:

«Estando (los apóstoles) hablando al pueblo, se presentaron los sacerdotes, el jefe de la policía del templo y los saduceos, irritados porque enseñaban al pueblo y proclamaban en Jesús la resurrección de los muertos; y los prendieron y los pusieron en prisión» (4,1-3).

En otros pasajes del mismo libro y en los restantes escritos del Nuevo Testamento lo que aparece como el contenido de la predicación apostólica es el hecho de la resurrección de Jesús, o la afirmación de que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos. Aquí, en cambio, se dice que los apóstoles «proclamaban en Jesús la resurrección de los muertos». Con otras palabras: que con la resurrección de Jesús habían comenzado ya los acontecimientos del fin, de los que, según la esperanza judía, formaba parte la resurrección de los muertos. San Pablo dirá lo mismo con una imagen muy expresiva: «Cristo ha resucitado de entre los muertos, primicias de los que ya reposan» (1 Cor 15,20). Jesús es el primer resucitado de entre los muertos, a él seguirá una multitud de resucitados, como a las primicias sigue la cosecha. En Jesús resucitado, por tanto, se ha hecho presente ya la realidad del mundo venidero; por eso su resurrección no es una simple vuelta a la vida, sino la entrada en «la vida», en ese mundo venidero de que hablamos en el Credo.

Por otra parte, en el Credo, la afirmación de que Jesús resucitó de entre los muertos va seguida de otras dos que describen otros tantos aspectos de este hecho: «subió a los cielos, y está sentado a la diestra de Dios Padre». Junto a «resurrección», los escritos del Nuevo Testamento hablan de «ascensión» y «exaltación» de Cristo, y describen esta exaltación como una igualdad con el Padre en poder y gloria; así lo expresa la imagen, tomada del Sal 109: «Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies» (v. 1).

Esta entrada de Jesús en un mundo nuevo, un mundo que es inconmensurable con el nuestro porque es el mundo de Dios, y su exaltación a un poder y una gloria divinos está descrita en un evangelio apócrifo con un lenguaje que a nosotros, muy distanciados de él, quizá nos resulte extraño. Nos referimos al Evangelio de Pedro, compuesto a mediados del siglo II, y llamado así porque el relato está puesto en boca de Simón Pedro. El autor de este libro sigue de cerca a san Mateo, pero añadiendo materiales nuevos y retocando notablemente la narración. El pasaje que aquí nos interesa dice:

«Durante la noche que precedía al domingo, mientras los soldados estaban de dos en dos haciendo la guardia, se produjo una gran voz en el cielo. Y vieron los cielos abiertos, y dos varones que bajaban de allí con un gran resplandor y se acercaban al sepulcro. Y la piedra aquella que habían echado sobre la puerta, rodando por su propio impulso, se retiró a un lado, con lo que el sepulcro quedó abierto, y los dos jóvenes entraron. Al verlo, pues, aquellos soldados despertaron al centurión y a los ancianos, pues también éstos se hallaban allí haciendo la guardia. Y estando ellos explicando lo que acababan de ver, advierten de nuevo tres hombres saliendo del sepulcro, dos de los cuales servían de apoyo a un tercero, y una cruz que iba en pos de ellos. Y la cabeza de los dos (primeros) llegaba hasta el cielo, mientras la del que era conducido por ellos sobrepasaba los cielos. Y oyeron una voz que venía de los cielos y decía: '¿Has predicado a los que duermen?'. Y se dejó oír desde la cruz una respuesta: 'Sí'. Ellos, entonces, andaban tratando entre sí de marchar y comunicar esto a Pilato. Y mientras se encontraban aún cavilan-

do sobre ello, aparecen de nuevo los cielos abiertos y un hombre que baja y entra en el sepulcro. Viendo esto los que estaban con el centurión, se apresuraron a ir a Pilato de noche, abandonando el sepulcro que custodiaban. Y, llenos de agitación, contaron cuanto habían visto, diciendo: 'Verdaderamente era Hijo de Dios'» (35-45)[1].

Se ha dicho que esta descripción del hecho mismo de la resurrección es de un gusto dudoso. Ciertamente, el relato, como el resto de este evangelio apócrifo que ha llegado a nosotros, no es una obra de alta calidad literaria. Pero, dentro de su pobreza artística, este pasaje nos está diciendo algo muy importante: que Jesús resucitado no pertenece ya a nuestro mundo terreno, que en la resurrección ha sido trasladado a la gloria celeste. Así lo da a entender la sencilla frase con que describe la salida del sepulcro: «la cabeza de los dos primeros —los ángeles— llegaba hasta el cielo, y la del que era conducido por ellos —es decir, la de Jesús— sobrepasaba los cielos». El autor, al escribir esta página, no pretendía hacer un relato, sino describir una visión en el estilo y con las imágenes que eran comunes en la literatura apocalíptica. Como ocurre muchas veces en ésta, en la descripción que el Evangelio de Pedro hace de la resurrección es difícil representarse en imágenes visuales lo descrito. ¿Qué aspecto pueden tener dos hombres cuyas cabezas llegan hasta el cielo y un hombre cuya cabeza sobrepasa los cielos? ¿Cómo pudieron los guardias —o el narrador— ver la cabeza? Tan difícil es representarse esta visión como la bestia escarlata del Apocalipsis, «que tenía siete cabezas y diez cuernos» (17,3).

[1] Cf. A. de Santos, *Los evangelios apócrifos*, edición crítica y bilingüe (BAC, 148; Madrid [2]1963) pp. 389-391.

Pero estos reparos están fuera de lugar. Como los autores de apocalipsis con su abigarrado lenguaje de imágenes, el autor de este relato no quiso describir un hecho, sino proclamar con imágenes una verdad: que Jesús resucitado había sido exaltado, por encima de los ángeles, por encima de los cielos, y constituido en igualdad de poder y gloria con Dios. En realidad, por tanto, la descripción de la resurrección en el Evangelio de Pedro viene a decir lo mismo que el himno cristiano primitivo citado por san Pablo en su carta a los Filipenses:

«Cristo Jesús se anonadó a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz. Por lo cual Dios soberanamente lo exaltó y le dio el nombre que es sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla de los seres celestes, terrestres e infernales, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre» (2,8-11).

El lenguaje apocalíptico del Evangelio de Pedro nos es menos familiar que el de san Pablo, pero nos dice lo mismo; y a la vez nos hace ver lo que decíamos al comienzo: que el hecho de la resurrección de Jesús cae dentro de los misterios de Dios, desborda los marcos del acontecer terreno. Por eso los evangelios canónicos no lo narran; y cuando un evangelio apócrifo parece querer narrarlo, en realidad lo que hace es proclamar en forma de relato el mismo misterio que nuestros evangelistas proclaman con su silencio.

2. *Testimonios de la resurrección fuera de los evangelios*

Tras este preámbulo sobre qué es realmente la resurrección de Jesús se comprenderá fácilmente una afirmación que hacen con frecuencia los exegetas: la

plenitud del misterio de la resurrección sólo se revela al creyente, el historiador no puede penetrar en él. Que Jesús resucitado subió a los cielos y está sentado a la derecha del Padre es una afirmación cuyo lugar propio no es un libro de historia, sino un credo. Pero, al mismo tiempo, la resurrección de Jesús es una obra de Dios en la historia humana. El Jesús glorioso en que desde los apóstoles cree la Iglesia es el Jesús crucificado por sentencia de Poncio Pilato en tiempo del emperador Tiberio. Unos personajes de la historia que conocemos también por documentos históricos, los apóstoles, dieron testimonio de que se les había aparecido después de su muerte, y que unas piadosas mujeres encontraron su sepulcro vacío al tercer día. Por eso en cierto modo el historiador puede probar el hecho de la resurrección de Jesús: su análisis de los testimonios y los acontecimientos puede llevar a la conclusión de que sin el hecho real de la resurrección quedarían muchas cosas sin explicar.

Y lo primero que carecería de explicación sin la resurrección de Jesús es la existencia misma de la Iglesia. Por eso se ha dicho con razón que el principal testimonio en favor de la resurrección es la Iglesia misma. Los escritos del Nuevo Testamento nos hacen ver que la Iglesia naciente es un edificio sostenido por la resurrección de Jesús como un imprescindible cimiento. Si no hubiese habido hombres que podían decir: «hemos visto al Señor», y cuyas vidas quedaron transformadas por este hecho, no hubiese habido lo que llamamos cristianismo ni Iglesia.

Dentro de esta novedad que es el nacimiento de la Iglesia hay otra que resultaría también un enigma sin el hecho de la resurrección: la celebración del día del Señor, el domingo (Hch 20,7; 1 Cor 16,2; Ap 1,10). La primera comunidad cristiana está formada por judíos, para los que el día santo era el sábado, el día

séptimo de la semana. Prescindiendo de la resurrección de Jesús, no se ve ningún motivo para que estos judíos comenzasen a considerar como santo el primer día de la semana. El hecho, en cambio, es perfectamente comprensible si éste era el día a que aludía su confesión de fe: «Resucitó al tercer día según las Escrituras», el día siguiente al sábado, en el que, según los relatos evangélicos, las mujeres hallaron el sepulcro vacío. Así, pues, cada vez que un cristiano celebra el domingo proclama el hecho de la resurrección de Jesús; y al celebrarlo hoy está unido, a través de una cadena ininterrumpida de generaciones de creyentes en Cristo, a los primeros que lo celebraron.

Pero en esta celebración del domingo, un cristiano de hoy recita un credo que dice: «al tercer día resucitó de entre los muertos». También este credo le ha llegado, por el mismo largo camino, de la primera generación de creyentes en Jesús resucitado. Y en este caso podemos seguir en documentos escritos el nacimiento de esta cláusula del Credo, en que el cristiano de hoy expresa su fe en la resurrección de Jesús. Con esto pasamos a examinar los testimonios escritos sobre la resurrección de Jesús.

Los primeros escritos que produjo la Iglesia son los que tenemos en el Nuevo Testamento. Entre ellos, los más antiguos son las cartas de san Pablo, escritas en su mayor parte entre los años 50 y 60, es decir, de veinte a treinta años después de la muerte de Jesús. Pero en ocasiones el Apóstol dice explícitamente, o podemos deducirlo, aunque no lo diga, que las palabras incluidas en el texto no son redacción suya, sino cita, más o menos retocada, de fórmulas anteriores a él. Así ocurre en varios pasajes de sus cartas que hablan de la resurrección de Jesús, que constituyen nuestros más antiguos testimonios escritos de lo que hoy proclamamos en el Credo. Lo que en

estos pasajes cita san Pablo son confesiones de fe o himnos, utilizados por él y sus lectores en el culto, que es culto a Dios y a Cristo resucitado. Veamos dos de los ejemplos más significativos.

Al comienzo de la primera carta a los Tesalonicenses, que con toda probabilidad es el primer escrito del Nuevo Testamento, leemos:

«[8]Así es que, partiendo de vosotros, la palabra del Señor ha resonado no sólo en Macedonia y en Acaya, sino que en todo lugar se ha extendido la fama de vuestra fe para con Dios, hasta el punto de no tener nosotros necesidad de hablar palabra. [9]Pues ellos mismos proclaman de nosotros cuál fue la entrada que tuvimos con vosotros, y cómo os convertisteis a Dios abandonando los ídolos para servir al Dios vivo y verdadero, [10]y esperar a su Hijo desde los cielos, a quien resucitó de entre los muertos, Jesús, el que nos libra de la ira venidera» (1,8-10).

Desde el comienzo de la carta hasta el versículo 8 es clarísimo el estilo epistolar: san Pablo habla de acontecimientos concretos, conocidos de él y sus destinatarios; se trata de frases que sólo son concebibles en una carta escrita por Pablo, el apóstol, a la comunidad cristiana fundada por él en Tesalónica, capital de la provincia romana de Macedonia. Pero en los versículos 9-10 el estilo epistolar desaparece: las frases son típicas de una confesión de fe, y en ellas aparecen expresiones o palabras que no volvemos a encontrar en san Pablo. Así, la expresión «Dios vivo y verdadero» sólo es usada en este lugar dentro del Nuevo Testamento; el verbo *epistréphein,* «convertirse», no es paulino, pero sí es frecuente en la primitiva tradición cristiana, como vemos en los Hechos de los Apóstoles; el verbo *anaménein,* «esperar», no vuelve a aparecer en todo el Nuevo Testamento, y la expresión «de los cielos» sólo la usa san Pablo en este pasaje.

Podemos afirmar, por tanto: aunque san Pablo no lo diga, el estilo y el vocabulario de esos versículos nos dan la certeza de que el apóstol está citando aquí un texto, oral o escrito, anterior a él.

Por otra parte, a pesar de que la carta está dirigida a cristianos de origen pagano y el Apóstol escribe en pleno mundo helenístico, estos versículos están llenos de expresiones típicamente judías, que demuestran su arcaísmo y corroboran lo que acabamos de decir: que san Pablo ha recibido estas formulaciones de la tradición anterior a él. «Dios vivo» es una expresión corriente en el Antiguo Testamento; y de claro origen judío son las expresiones «de entre los muertos», «la ira venidera», «desde los cielos». Finalmente, la frase en que se define a Dios como «el que ha resucitado a Jesús de entre los muertos» es la primera formulación del hecho de la resurrección de Jesús; y la frecuencia con que esta fórmula se repite en el Nuevo Testamento es prueba de su origen pre-paulino.

Pero hay otro pasaje en las cartas de san Pablo que, frente a 1 Tes 1,8-10, ofrece la ventaja de ser más explícito en dos cosas: el origen pre-paulino y la «información» que da. Nos referimos al comienzo del capítulo 15 de la primera carta a los Corintios. Dice así:

«Os notifico, hermanos, el evangelio que os anuncié... Porque os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras, y que fue sepultado, y que fue resucitado al tercer día según las Escrituras, y que se apareció a Cefas, luego a los Doce; después se apareció a más de quinientos hermanos de una vez, de los cuales los más viven todavía, y algunos han muerto ya; luego se apareció a Santiago, luego a todos los apóstoles; últimamente, como al abortivo, se me apareció a mí. Porque yo soy el menor de los

apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios» (15,1-9).

La primera carta a los Corintios fue escrita en Efeso, donde san Pablo centró su actividad los años 54 al 57, durante su tercer viaje misionero. Pero en este pasaje el Apóstol se refiere al evangelio que predicó a los de Corinto, es decir, a la tradición que él llevó a Corinto en su segundo viaje, los años 50 a 52. Por otra parte, la fórmula con que introduce la cita de su predicación es traducción griega de la fórmula hebrea empleada en el judaísmo para hablar de la transmisión de la tradición oral. Así, el tratado Abot de la Mishna, que contiene sentencias de los antiguos rabinos o doctores de la ley, comienza diciendo: «Moisés recibió *(qibbel)* la Ley (oral) del Sinaí y la transmitió *(masar)* a Josué, y Josué a los ancianos, y los ancianos a los profetas, y los profetas la transmitieron *(mesaruha)* a los hombres de la Gran Sinagoga» (1,1). Con esto se quiere decir: la tradición oral recogida por escrito a finales del siglo II se remonta, a través de una cadena ininterrumpida de tradentes, hasta Moisés. En el caso de san Pablo, la cadena no era tan larga: a él le había llegado de tradentes que fueron testigos de los hechos o recibieron la tradición de ellos; y al mismo tiempo conoció a estos testigos y trató con ellos.

Lo que el Apóstol dice explícitamente resulta corroborado por el análisis del texto. En él encontramos, por una parte, palabras o construcciones griegas que fuera de aquí no aparecen en san Pablo. Así, por ejemplo, la expresión «según las Escrituras» le es extraña: para decir lo mismo suele emplear la fórmula «como está escrito», u otras semejantes; lo mismo ocurre con la expresión «los Doce»: el Apóstol se refiere siempre al grupo llamándolo «los apóstoles». Por otra parte, el griego de estos versículos contiene

una serie de peculiaridades que han movido a algunos autores (como J. Jeremias) a afirmar que se trata de un texto arameo traducido —a veces literalmente y, por tanto, no con excesiva elegancia— al griego. Las principales de estas peculiaridades son: el paralelismo de miembros, típico de la literatura bíblica y judía; el *kaí* adversativo; el pasivo de *egeírein,* «resucitar», para evitar el nombre de Dios; la fórmula «el día el tercero», en que la colocación del ordinal es la única posible en hebreo y arameo, a la vez que extraña al griego; el pasivo de «ver» *(óphthe)* en el sentido de «aparecerse», que en griego se diría *ephâne,* pero en hebreo y arameo se dice con la forma pasiva del verbo «ver» *(raah, haza).* Si estos datos no prueban sin lugar a dudas que esta tradición fue redactada originariamente en arameo y en suelo palestinense, al menos obligan a asignarle un origen judeo-cristiano y una fecha muy temprana en los escasos veinte años que median entre la muerte de Jesús y la predicación de san Pablo en Corinto.

Los estudiosos discuten sobre qué es lo que en esta confesión de fe que cita ha introducido el Apóstol de su propia cosecha. Al menos podemos considerar con certeza adiciones suyas el versículo 8: «últimamente, como al abortivo, se me apareció a mí», y el versículo 6b, donde se dice de los quinientos hermanos que «los más viven todavía, algunos han muerto». Pero todos reconocen que la confesión de fe comprendía al menos los versículos 3-5; el resto, versículos 6-7, si no formaba parte de ella, es al menos un testimonio de excepcional garantía sobre las apariciones que menciona: nos viene directamente de san Pablo, que conoció y trató a las personas de que habla, Santiago y los apóstoles, como él mismo nos dice en otra de sus cartas (Gál 1,18-2,21). Tenemos, pues, en este pasaje de 1 Cor un testimonio inmediato, per-

sonal, sobre una aparición de Jesús resucitado, y otro no inmediato, pero de una garantía inigualable a la hora de hacer crítica histórica, sobre otras apariciones.

3. *El testimonio de los evangelios*

Los cuatro evangelios canónicos se cierran con relatos de las apariciones del Resucitado, a los que precede un relato en que se narra cómo en la mañana del domingo el sepulcro de Jesús fue hallado vacío. Estos relatos ofrecen más datos sobre los acontecimientos de Pascua que los textos pre-paulinos que acabamos de analizar; pero hay una razón muy sencilla para que hayamos dejado su estudio para el final: cuando se escribieron los evangelios, existía ya la Iglesia, que celebraba ya el día del Señor y profesaba su fe en Jesús resucitado y glorioso mediante las confesiones e himnos que encontramos citados en las cartas de san Pablo; y para algunas comunidades de esta Iglesia, san Pablo había escrito ya varias cartas. Sin embargo, conviene recordar que tras los evangelios escritos debemos suponer fuentes escritas anteriores, y tras éstas, una tradición oral, transmitida por los que «desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la Palabra» (Lc 1,2).

Pero a la hora de valorar el testimonio de los evangelios sobre los acontecimientos pascuales tropezamos con una grave dificultad: quizá sea este punto donde más difieren entre sí los evangelios. Todos hablan del hallazgo del sepulcro vacío y de apariciones del Resucitado, pero las circunstancias que rodean el primero, el número, lugar y beneficiarios de las segundas varían notablemente de un evangelista a otro. Señalaremos las divergencias principales. Según los sinópticos, las mujeres que en la mañana del domingo van al sepulcro son tres; lo encuentran vacío: un ángel les revela lo sucedido y les ordena llevar un mensaje a los apóstoles; las mujeres regresan sobrecogidas. El relato de san Juan dice simplemente: «El primer día de la semana, al amanecer, estando oscuro todavía, María Magdalena viene al sepulcro y ve la losa quitada del sepulcro. Corre, pues, y va a Simón Pedro y al otro discípulo a quien amaba Jesús, y les dice: Se han llevado al Señor del sepulcro, y no sabemos dónde lo han puesto» (20,1-2). Según san Juan, por tanto, el hallazgo del sepulcro vacío no va acompañado de fenómenos maravillosos (exceptuado el de la piedra removida).

En cuanto a las apariciones, las diferencias son tales, que todo intento de armonización resulta imposible. San Marcos, san Mateo y el epílogo de san Juan (c. 21) hablan, al menos, de una aparición en Galilea; en san Lucas, todas las apariciones narradas tienen lugar en Jerusalén. Y basta una lectura del capítulo final de los cuatro evangelios para ver las fuertes discrepancias entre relatos de apariciones que en el fondo parecen narrar el mismo hecho. A esto hay que añadir la divergencia que supone el hecho de que un evangelista narre una aparición que no conocen los otros, por ejemplo, la aparición a los dos discípulos de Emaús en san Lucas.

Aparentemente, estas discrepancias entre los testimonios de los evangelios son un motivo suficiente para negarles todo valor como documentos históricos. He aquí, por ejemplo, cómo se expresaba al respecto Reimarus en los comienzos de la crítica racionalista: «Lector, tú que eres serio y amigo de la verdad, dime delante de Dios: ¿Podrías aceptar como unánime y sincero un testimonio, respecto a una materia tan importante, que con tanta frecuencia y claridad se contradice en cuanto a las personas, el tiempo, el lugar,

el modo, el fin, las palabras, el relato?». A pesar de lo clara que pueda parecer, como le parecía a Reimarus, la respuesta negativa, y sin negar ni rehuir las dificultades literarias e históricas que plantean los relatos pascuales, afirmamos sin la menor sombra de vacilación: una crítica histórica exigente, pero no viciada por prejuicios o posturas tendenciosas, debe reconocer la historicidad fundamental de los dos acontecimientos, el hallazgo del sepulcro vacío por las piadosas mujeres y las apariciones de Jesús resucitado. Prescindiendo de los problemas literarios, veamos ahora los argumentos que apoyan la afirmación que acabamos de hacer.

a) *El hallazgo del sepulcro vacío*

En el testimonio pre-evangélico más explícito sobre la resurrección de Jesús, la confesión de fe citada por san Pablo en 1 Cor 15,3-7, no se menciona expresamente el hallazgo del sepulcro vacío; sin embargo, muchos autores reconocen que implícitamente está sugerido al afirmar que Jesús «fue sepultado» y «resucitó al tercer día». Pero aunque el resto de los escritos del Nuevo Testamento no mencionara este hallazgo, esto no autorizaría a afirmar que el relato evangélico es una creación literaria, pura invención de los primeros cristianos, que con él quisieron ofrecer una prueba tangible del hecho de la resurrección.

1) En primer lugar, según Mc 15,42-47, Jesús fue sepultado la víspera del sábado por José de Arimatea, «un miembro ilustre del Sanedrín». Jesús, por tanto, a pesar de morir ajusticiado, tuvo una sepultura honrosa, individual; no fue enterrado en una sepultura común para ajusticiados. La historicidad de este relato de la sepultura de Jesús no puede ponerse en duda:

un relato inventado hubiese sido más vago, y desde luego no hubiera hablado de José de Arimatea, sino de algún otro personaje más conocido o de ninguno. Contra la afirmación de que los ajusticiados eran enterrados siempre en una sepultura común, con lo que sus cuerpos se perdían pronto en el anonimato, tenemos hoy un argumento precioso. En 1968, los arqueólogos israelíes, al excavar unas tumbas al norte de Jerusalén, encontraban un osario que contenía los restos de un crucificado; los huesos de los talones habían sido atravesados por un clavo de hierro, que seguía incrustado en ellos, y las tibias habían sido rotas intencionadamente. Por la cerámica encontrada y otros datos, los arqueólogos sitúan la muerte de este crucificado en tiempo de Jesús o de la primera generación cristiana. Tenemos así un testimonio claro de que los cuerpos de los crucificados podían ser entregados a los familiares o amigos, que los solicitaban para darles una sepultura honrosa y, por tanto, conocida. Un sepulcro excavado en la roca y un osario eran lujos que no se podían permitir todos los judíos de Palestina.

Ahora bien: poco después de la muerte de Jesús, y en la misma Jerusalén, donde Jesús había sido ajusticiado y sepultado, sus discípulos proclaman que este Jesús ha resucitado de entre los muertos. Los que hacen esta proclamación y los que la reciben son judíos, y para un judío de entonces la resurrección de entre los muertos significaba necesariamente resurrección del cuerpo. Los apóstoles, por tanto, no pudieron proclamar que Jesús había resucitado, si no tenían certeza de que su sepulcro estaba vacío. Sabemos, por otra parte, que las autoridades judías se opusieron a esta predicación; y el mejor modo de desautorizar la proclamación de los apóstoles hubiera sido abrir el sepulcro y mostrar en él el cuerpo de Jesús. Si no lo hicieron, fue sencillamente porque no pudieron: el se-

pulcro estaba realmente vacío. Así se explica que la polémica judía contra los cristianos hable de robo del cuerpo de Jesús por los apóstoles, es decir, de un sepulcro vacío. De este modo, el simple hecho de la predicación apostólica, cuyo contenido central es la resurrección de Jesús, supone la realidad del sepulcro vacío.

2) Por otra parte, si se considera el relato del sepulcro vacío como una pura invención de los primeros cristianos para tener a mano una prueba tangible e irrefutable de la resurrección de Jesús, hay dos cosas que resultan incomprensibles. En primer lugar se ofrecería como prueba de la resurrección un hecho que de suyo no era prueba suficiente; el sepulcro podía estar vacío por otro motivo: María Magdalena no piensa en resurrección, sino en robo del cuerpo del Señor (Jn 20,2). En segundo lugar, para un hallazgo tan importante no se ofrecían unos testigos muy adecuados. En el judaísmo de la época, las mujeres no eran admitidas como testigos. Por tanto, un relato inventado habría hablado del sepulcro hallado vacío por hombres. Naturalmente, los discípulos visitarían luego el sepulcro; pero la tradición evangélica más primitiva presentaba como protagonistas de este hallazgo a unas mujeres. Esto sólo es comprensible en la hipótesis de que realmente fueron mujeres quienes visitaron el sepulcro la mañana del domingo y lo encontraron vacío.

3) Finalmente, otro dato que nos impide considerar el relato del sepulcro vacío como pura creación literaria es el que tenemos en el Credo: resucitó «al tercer día». Como veíamos, la afirmación de que Jesús resucitó «al tercer día» aparece ya en la confesión de fe más antigua que conocemos: la citada por san Pablo en 1 Cor 15. Los que niegan la historicidad del relato del sepulcro vacío han querido explicar la fórmula «al tercer día» del modo siguiente: un pasaje del Antiguo

Testamento hablaba de «resucitar al tercer día», y la comunidad primitiva, partiendo de él, inventó el hecho de la resurrección de Jesús al tercer día. Esta explicación es totalmente insatisfactoria: ningún texto del Antiguo Testamento, y menos de los llamados mesiánicos, habla claramente de resurrección propiamente dicha al tercer día. La única explicación posible al hecho de que la cláusula figurase desde fecha muy temprana en las confesiones de fe es que el dato del tercer día estaba relacionado con la realidad de los acontecimientos, y por eso se buscó un pasaje de la Escritura que lo mencionase, aun a costa de forzar el sentido, como ocurre en otros casos. Lo más natural, por tanto, es suponer que el tercer día figuró desde el comienzo en la tradición del mensaje pascual porque, como dicen los relatos evangélicos, el sepulcro fue hallado vacío ese día.

Pero el hecho del sepulcro vacío no es todavía la resurrección. Por eso los argumentos que demuestran la historicidad del sepulcro vacío no son todavía una prueba de la resurrección: se trata de un hecho que necesita ser interpretado, y su interpretación será dada en las apariciones del Resucitado. Pero, por otra parte, sin el sepulcro vacío se derrumbaría la realidad de la resurrección. Por eso, ya desde la época apostólica, los que han rechazado la resurrección de Jesús han buscado explicaciones al sepulcro vacío distintas de la cristiana. Se ha dicho que los discípulos habían robado el cuerpo de Jesús, o que el hortelano del huerto en que se hallaba el sepulcro lo había trasladado a otro sitio. Se ha negado la muerte de Jesús, con lo que se hacía innecesaria la resurrección. Se ha recurrido incluso al terremoto: este oportuno temblor de tierra abrió una grieta en la roca, y por ella desapareció el cuerpo de Jesús.

Todas estas explicaciones son totalmente infantiles

o absurdas. No es difícil descubrir la mentalidad tendenciosa que se esconde tras ellas: lo sobrenatural, lo físicamente imposible, no puede suceder. De estas explicaciones racionalistas, que quieren leer tras los relatos evangélicos hechos enteramente naturales, podemos decir lo que A. Loisy afirmaba de una explicación semejante de la curación de un leproso por Jesús: «más valía decir que el relato es una invención de la cabeza a los pies». Ciertamente, la explicación del relato como creación de la comunidad primitiva es más lógica, al menos se ahorra los desatinos de las explicaciones naturalistas; pero ya hemos hecho ver su imposibilidad. Como conclusión, por tanto, debemos afirmar: la crítica histórica no puede negar la realidad del sepulcro vacío.

b) *Las apariciones del Resucitado*

En los relatos de las apariciones podemos decir que cada evangelista sigue su camino. Pero, a pesar de las profundas divergencias, los cuatro coinciden en el testimonio básico de que los apóstoles creyeron ver al Resucitado después de su muerte. Es también muy difícil establecer una correspondencia entre las apariciones que menciona san Pablo en 1 Cor 15 y las que narran los evangelios; pero una vez más tenemos un acuerdo básico: unos hombres creen haber visto a Jesús resucitado. Dejamos de momento los problemas literarios e históricos que plantean los textos y nos ocuparemos sólo del contenido fundamental en que coinciden: la afirmación de que estos hombres habían visto a Jesús vivo después de su muerte.

Con toda intención hemos dicho que en los evangelios, en san Pablo y en la tradición anterior a él nos llega un testimonio fidedigno de que la fe en

Jesús resucitado tiene su origen en el hecho de que unos hombres creyeron haber visto a Jesús. Porque hoy, incluso entre los críticos que no admiten la resurrección de Jesús, apenas hay alguno que niegue que estos hombres «creyeron» ver a Jesús, es decir, tuvieron unas experiencias que pueden designarse con el nombre de «visiones» o «apariciones». El problema consiste en determinar qué clase de fenómenos son éstos. ¿Se trata de visiones verdaderas del Resucitado, es decir, visiones provocadas desde fuera, que se imponen a los apóstoles, o de simples proyecciones del subconsciente? En el primer caso tenemos la interpretación tradicional de la Iglesia: Jesús resucitado, que vive ya en la gloria del Padre, se hace visible a los suyos. En el segundo tenemos lo que podríamos llamar interpretación tradicional de la crítica racionalista: los discípulos no podían creer que la obra de Jesús había terminado con su muerte en la cruz, y esta necesidad de su espíritu hizo que brotara en ellos la idea de que su Maestro no había permanecido en la muerte, sino seguía vivo. Dicho con otras palabras: el anhelo interior de estos hombres provocó lo que llamamos «apariciones», que así se convierten en fenómenos enteramente naturales. He aquí, como muestra, la reconstrucción de los hechos según C. Guignebert:

(Tras la muerte de Jesús, Pedro) «regresa a su casa, a Cafarnaúm; vuelve a su oficio de pescador, con la barca que tantas veces había transportado a Jesús de una a otra orilla del lago. En todas partes brotan ante sus ojos los recuerdos que guarda de los días de esperanza y gozo. La imagen del Maestro le sigue en todos sus pasos, llena el marco de su vida. Todo su espíritu está fijo en un pensamiento: no es posible que esto haya acabado; algo va a venir, y va a venir por medio de él; no nos engañó; no nos aban-

donó; es preciso que reaparezca. Y mientras en él crece el dolor por haber perdido a Jesús, y se exaspera una esperanza que no encuentra su forma, se exalta también la espera del milagro que debe surgir. La lógica pedía que ese milagro fuese una manifestación personal del Crucificado. No debe sorprender, por tanto, que Pedro *viese* a Jesús. ¿Dónde? Probablemente en la orilla del lago y en unas condiciones en que una alucinación se produjo sin esfuerzo: en la bruma de la mañana o el deslumbramiento del sol de mediodía. Quizá en aquel momento Pedro estaba solo, pero no es necesario suponerlo: había podido reunir ya en torno a él a algunos de los mejores discípulos, los Doce, como dice Pablo (1 Cor 15,5); y nada más normal que también ellos *vieran* después de él. En una operación de este tipo, lo único que supone dificultad es producir la iniciativa. Una vez asegurada ésta, el resto viene por sí solo, pues el contagio es aquí la regla general. Y en este caso el contagio era mucho más fácil, pues los compañeros de Pedro se hallaban más o menos en un estado de espíritu análogo al suyo»[2].

A esta reconstrucción de los hechos, de la que podíamos ofrecer variantes que en realidad se diferenciarían muy poco, debemos decir: los datos históricos que poseemos la hacen totalmente imposible. Contra ella milita, en primer lugar, la duración de las apariciones. Si el Nuevo Testamento hablase de una sola aparición a una persona o un grupo, o de apariciones en un solo día, la hipótesis de un fenómeno subjetivo, alucinatorio, sería quizá viable. Pero las fuentes hablan de apariciones repetidas durante un largo lapso de tiempo; y una alucinación o un rosario de alucinaciones sostenidas durante tanto tiempo resultan más incomprensibles que la interpretación tradicional, que habla de manifestaciones del Jesús glorioso.

[2] C. Guignebert, *Jésus* (L'évolution de l'humanité, 12; París 1969) p. 545s.

Pero, en segundo lugar, la interpretación subjetiva de las apariciones tiene en contra suya un dato más importante: la diversidad de personas de las que se nos dice que vieron al Resucitado. Tenemos apariciones a san Pedro, Santiago, el hermano del Señor, y san Pablo. La actitud de estos tres hombres frente a Jesús antes de ser beneficiados con la aparición es muy distinta. San Pedro es el más destacado seguidor de Jesús; en él, por tanto, cabía la hipótesis de que anhelaba, esperaba ver a Jesús después de su muerte. Santiago, en cambio, pertenece no al grupo de los discípulos de Jesús, sino al de sus familiares, de los que nos dicen los evangelios que no creían en él (Mc 3,21; Jn 7,5). No obstante, pocos años después de la muerte de Jesús lo vemos desempeñar una función de dirigente en la comunidad cristiana de Jerusalén. Este extraño cambio se explica perfectamente con lo que nos dice san Pablo en 1 Cor 15,7: Santiago tuvo una visión del Resucitado. Y si en el caso de Santiago es muy difícil explicar esta visión como alucinación provocada por el anhelo de no querer ver hundida para siempre la causa de Jesús, mucho más difícil es interpretar así la aparición a san Pablo. El perseguidor de la Iglesia que se dirigía a Damasco no tenía el menor interés porque la causa de Jesús continuase; en él no había absolutamente nada que preparase el terreno para una alucinación, para «creer» que había visto al Resucitado. Por otra parte, en su caso no podemos hablar tampoco de que sufrió el contagio de los discípulos de Jesús, que habían «visto» ya al Señor: su contacto con creyentes en Jesús es posterior a su conversión, provocada por la aparición.

Los que quieren explicar como fenómenos natura-

les el hecho de que hombres tan radicalmente distintos llegasen a estas visiones subjetivas, tras el fracaso en que había terminado la causa de Jesús, tienen que echar mano —como hemos visto en C. Guignebert— de construcciones psicológicas. Y las construcciones de este tipo abundan. Es asombrosa la fantasía que demuestran en este punto incluso estudiosos que por lo demás son sobrios y sensatos. «Todas estas construcciones —escribe G. Lohfink— coinciden en afirmar: en las almas de los discípulos brota la fe, y la fe produce las visiones. Pero, según el Nuevo Testamento, lo que ocurre es todo lo contrario: sólo las apariciones del Resucitado hicieron brotar la fe en la resurrección. Es inconcebible cómo un historiador serio puede trastornar una afirmación tan clara de las fuentes —sobre todo del testimonio personal de san Pablo— y leer en ellas exactamente lo contrario» [3].

Pero hay otro hecho que tiene aquí una importancia capital. En los fenómenos alucinatorios o las proyecciones puramente psicógenas, para que la alucinación o visión se produzca es preciso que se den en el sujeto determinadas condiciones. El que no cree en el diablo ni nada semejante jamás creerá haber visto al diablo. Así, pues, para que los discípulos de Jesús llegasen a la creencia de que su Maestro había resucitado —sin apariciones impuestas desde fuera, objetivas— y esta fe provocase las supuestas visiones, era preciso que contasen con una resurrección semejante, e incluso la anhelasen. Vamos a ver cómo esta condición, esta predisposición, no se daba.

Como exponíamos al comienzo, lo que los apóstoles proclaman públicamente poco después de la muerte de

[3] G. Lohfink, *Die Auferstehung Jesu und die historische Kritik:* «Bibel und Leben» 9 (1968) 37-53; el pasaje citado se halla en p. 49.

Jesús no es la vuelta de éste a la vida anterior, sino el hecho de que Dios había resucitado a Jesús, y que así había comenzado la resurrección de los muertos. Por ser judíos, los discípulos de Jesús compartían en este punto las creencias del judaísmo, de las que formaba parte la esperanza en la resurrección de los muertos. Pero en el judaísmo, la resurrección de los muertos era esperada como un acontecimiento que tendría lugar al fin de los tiempos; resurrección de los muertos y fin del mundo estaban estrechamente unidos. No es necesario demostrar que esta fe y esta mentalidad no eran la predisposición adecuada para la proclamación que vemos hacer a los apóstoles: el mundo sigue su marcha como antes, y no obstante estos hombres proclaman que ha comenzado la resurrección de los muertos, que en Jesús resucitado ha comenzado ya el fin del mundo y la nueva creación. Ni en el judaísmo, ni en las religiones del mundo helenístico encontramos una fe semejante, que pudiera servir de punto de partida para la cristiana. Tenemos, sí, relatos de resurrecciones de muertos, en los que el muerto vuelve a la vida que interrumpió la muerte. Pero la resurrección que en Jesús predican los apóstoles es radicalmente distinta.

La tradición judía hablaba de hombres que habían sido arrebatados al cielo, como Henoc y Elías. Para unos discípulos de Jesús, que —según la hipótesis de las alucinaciones— no se resignaban a la idea de que habían perdido para siempre a su Maestro, esta tradición judía hubiera constituido una excelente predisposición para creer que Jesús había sido arrebatado al cielo. Pero, repetimos, lo que estos hombres proclaman no es que Jesús había sido arrebatado al cielo, sino que en él había comenzado ya la resurrección de los muertos, que la tradición judía consideraba como un acontecimiento escatológico. «Atribuir el na-

cimiento de esta creencia a una evolución en las ideas religiosas de los que la profesan es extraordinariamente inverosímil. No se explica, en efecto, cómo unos hombres que procedían de la tradición judía pudieron concebir el comienzo de los acontecimientos finales sólo para Jesús» (G. Lohfink). Según el pensamiento judío, la resurrección de los muertos afectaría a la totalidad de los hombres, y no tendría lugar —insistimos— hasta el fin del mundo.

Podemos concluir, por tanto, con rotunda seguridad: en buena crítica histórica, el único modo de explicar el mensaje de la Iglesia primitiva sobre la resurrección es hacerlo brotar de una experiencia real, no meramente subjetiva, de Jesús resucitado por parte de los primeros testigos, experiencia que tenemos descrita en los relatos evangélicos de las apariciones. Con esto no decimos que la investigación histórica nos introduce en el misterio de la resurrección de Jesús; eso sólo puede hacerlo la fe. Pero lo que sí puede hacer es mostrar cómo creer en todo el misterio que representa esta obra de Dios es un *rationabile obsequium fidei* [4].

[4] Como complemento a esta exposición sobre el problema de la historicidad de la resurección de Jesús recomendamos el estudio que sobre los relatos del hallazgo del sepulcro vacío y de las apariciones hemos publicado en «Cuadernos de Evangelio» 20 (diciembre 1975). Véase también J. Daniélou, *La resurrección* (Madrid 1971); F. Mussner, *La resurrección de Jesús* (Santander 1971); P. Benoit, *Pasión y resurrección del Señor* (Madrid 1972).

8

JESUS DE NAZARET, HIJO DE DIOS

Desde finales del siglo XVIII, en una buena parte de los críticos no católicos encontramos una presentación de Jesús que pretende prescindir de una cláusula del Credo, esencial y con la que están unidas otras: «Creo en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor». Aunque con infinidad de variantes en la forma, el Jesús que estos estudiosos creen poder reconstruir como el de la realidad histórica es un maestro que enseñó una doctrina elevada sobre Dios y sobre el hombre, un profeta, por ejemplo, semejante a los del Antiguo Testamento. Según este modo de entender la figura de Jesús, el cristiano no es un hombre que cree en Jesús, sino que cree como Jesús, que comparte su concepción de Dios y del hombre. Lo que la Iglesia proclama de Jesús, especialmente su divinidad, es —dicen— algo que añadió con el tiempo la fe de los cristianos.

Esta presentación de Jesús hombre, de una humanidad sin duda atrayente, pasó también a la novela y al cine; y hoy quizá sean muchos los que sólo conocen a Jesús por este imperfecto camino. Pero esta reducción de Jesús a un maestro atractivo, una gran figura de la humanidad, tiene un inconveniente muy grave: es falsa. Y, por añadidura, no es un invento de la crítica moderna. San Agustín, por ejemplo, en

un sermón pronunciado el jueves de Pascua, comenta las palabras de Jesús a María Magdalena en el Evangelio de san Juan: «No me toques, porque todavía no he subido a mi Padre» (20,17), y dice:

«¡Para cuántos Jesús no ha 'subido' todavía! ¡Para cuántos está aún en la tierra! ¡Cuántos dicen: no fue un hombre! ¡Cuántos dicen: fue un gran hombre! ¡Cuántos dicen: fue un profeta! ¡Cuántos cristianos se han alzado para decir con Fotino (de Sirmio): fue un hombre y nada más, pero la perfección de su sabiduría y de su justicia sobrepasó a las de todos los hombres piadosos y santos! ¡Oh Fotino, lo has tocado en la tierra, te has apresurado a tocarlo, has precipitado tu juicio y no has llegado a la verdad del que es igual al Padre ni, por tanto, a la patria, pues has errado el camino» (*Sermo* 246,4).

Ciertamente, que un hombre como Jesús de Nazaret sea Dios no es cosa que pueda creerse a la ligera; pero vamos a ver cómo el creerlo y proclamarlo en el Credo no obedece a cándida credulidad de la Iglesia.

1. *La fe en la divinidad de Jesús*

No hay ningún inconveniente en afirmar que en los evangelios más antiguos, los tres sinópticos, no leemos ningún pasaje que diga: «Jesús es Dios»; o con palabras puestas en labios de Jesús: «Yo soy Dios». Incluso contienen pasajes en que se dicen de él cosas que, a primera vista, son irreconciliables con la condición divina. Así, en Mc 13,32, Jesús afirma que no sabe cuándo será el juicio final. Y en Mc 10,18, a un joven que lo llama «Maestro bueno», replica: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno sino sólo Dios».

Sin embargo, el hecho indiscutible es: los cristianos de la primera generación creían en la divinidad de Jesús. Así lo vemos por los escritos que nos han legado: los contenidos en el Nuevo Testamento. El más antiguo de éstos es, muy probablemente, la primera carta de san Pablo a los Tesalonicenses, escrita el año 50-51, unos veinte años sólo después de la muerte de Jesús. Al comienzo de la carta leemos: «Os convertisteis de los ídolos a Dios para servir al Dios vivo y verdadero, y esperar de los cielos a su Hijo, Jesús, a quien resucitó de entre los muertos» (1 Tes 1,10).

Pero lo más importante de este texto es que, por todos los indicios, no se trata de un pasaje redactado originariamente por san Pablo, sino cita de un material catequístico tradicional, que el apóstol había recibido de los predicadores o misioneros cristianos que le habían formado en la fe. Con esto, la fecha en que la Iglesia creía en la divinidad de Jesús, en que profesaba su fe con una fórmula muy semejante a la de nuestro Credo («Creo en Jesucristo, su único Hijo»), se remonta mucho más. Pudiera objetarse que aquí no se llama Dios a Jesús, sino Hijo de Dios, título que, explícita o implícitamente, aparece aplicado en el judaísmo al rey, a Israel, e incluso a todo israelita. Pero la frase de san Pablo, «esperar de los cielos a su Hijo, Jesús», entraña una afirmación de que Jesús es hijo de Dios de una manera muy singular.

Por orden cronológico, el texto que quizá interesa ante todo citar aquí pertenece a la carta a los Gálatas, que para algunos es incluso anterior a la primera a los Tesalonicenses. El saludo de esta carta dice: «Pablo, apóstol, no de parte de hombres ni por obra de hombre, sino de Jesucristo y de Dios Padre». En este saludo debemos señalar dos cosas. Por una parte, que san Pablo opone un apostolado procedente de hombre al concedido por Jesucristo y Dios Padre; Je-

sús, por tanto, no pertenece a la esfera de los hombres, sino a la de Dios. Por otra, esta proclamación de san Pablo en su carta a los Gálatas está hecha sin ninguna aclaración: el Apóstol da por supuesto que sus destinatarios entienden bien lo que dice. Luego también ellos consideraban a Jesús como perteneciente a la esfera de Dios, no a la de los hombres. Una vez más vemos cómo lo importante de estos pasajes de cartas de san Pablo no es la prueba de que Jesucristo es Dios, sino el testimonio irrefutable de que en una fecha tempranísima de la historia de la Iglesia formaba parte de su fe la creencia en la divinidad de Jesús. Y esto nos basta de momento; por eso prescindimos de exponer los pasajes que suelen aducirse en los tratados *De Verbo Incarnato* (Rom 1,25; Tit 2,10).

Ante este hecho, los que niegan la divinidad de Jesús, por evitar la dificultad que supone creer en ella, vienen a dar en otra quizá mayor: la que entraña el explicar cómo nació la fe de la Iglesia en Jesucristo, Hijo de Dios, si el mismo Jesús no se proclamó tal. El hecho histórico innegable era que Jesús de Nazaret había muerto ajusticiado por sentencia del procurador Poncio Pilato; para admitir esto no se precisaba, ni se precisa, la fe. Ahora bien, es igualmente un hecho histórico indudable que, poco tiempo después —los documentos que poseemos nos permiten fijar la fecha—, los que se llaman discípulos suyos lo proclaman y adoran como Dios. Y esto sucede en pleno ambiente judío: los primeros seguidores de Jesús son judíos, lo mismo que los primeros misioneros cristianos en mundo pagano.

En la hipótesis de que la fe de estos hombres en la divinidad de Jesús no respondía a lo que él proclamó y manifestó sobre el misterio de su persona, será necesario al menos buscarle un origen. ¿Cómo nació

esta fe? ¿Cómo llegaron a ella estos hombres? Esa es la tarea del historiador: buscar las causas de los hechos o las situaciones de que hablan los documentos del pasado. En nuestro caso, el origen de la fe en la divinidad de Jesús sólo podría buscarse en uno de estos dos mundos: el judío y el griego pagano.

Veamos qué ocurre con la primera posibilidad: que la idea de proclamar Dios a Jesús surgió en ambiente judío. La hipótesis se viene abajo muy pronto. El pueblo judío, en efecto, era radicalmente monoteísta; la unicidad de Dios era el artículo esencial de su fe. Los apóstoles, por tanto, y todos los judíos que acogieron su predicación, por el mero hecho de su fe judía carecían de toda disposición que los llevase a proclamar la divinidad de Jesús. Ni siquiera el hecho de que Jesús había obrado milagros les obligaba a divinizarlo: en la Sagrada Escritura se hablaba de profetas que habían obrado milagros, por ejemplo, Moisés y Elías; y a ningún judío se le hubiera ocurrido la idea de llamar Dios a Moisés. Jesús, si había realizado milagros, podía ser como uno de estos profetas.

Pasemos a la segunda posibilidad: que la fe en la divinidad de Jesús nació en ambiente pagano. Esta hipótesis explicaría la supuesta «divinización» de Jesús como una adaptación cristiana de la divinización de los emperadores, que eran objeto de cierto culto y de los que se hablaba con un lenguaje venerable, teñido de respeto religioso. Pero esta explicación, analizada más de cerca, resulta quizá más insostenible que la anterior.

Hemos dicho que los apóstoles y predicadores de la primera generación cristiana son judíos que creen en Jesús, que lo proclaman Hijo de Dios. Esto choca fuertemente con los escritos judíos, en los que tenemos descripciones dramáticas del horror que todo judío piadoso sentía frente a las prácticas religiosas pa-

ganas, y muy especialmente frente a la divinización de los emperadores. Es inconcebible, por tanto, que los primeros cristianos, fieles en esto a la fe monoteísta judía —«al Dios vivo y verdadero», que dice san Pablo—, tomasen de los paganos algo tan hiriente como la divinización de un hombre, por muy santo y sabio que fuese.

Este examen de los datos que poseemos y de las explicaciones que se les han querido dar rechazando la fe de la Iglesia —sintetizada, repetimos, en las palabras del Credo: «Creo en Jesucristo, su único Hijo»— nos lleva a la conclusión: si el mismo Jesús no se proclamó de alguna manera como Hijo de Dios, Dios, la fe de la Iglesia en su divinidad constituye un enigma insoluble para la investigación histórica.

2. *La divinidad de Jesús en el Evangelio de san Juan*

Prescindiendo de los otros escritos del Nuevo Testamento y limitándonos a los evangelios, el que de forma más explícita y con más insistencia habla de la divinidad de Jesús es el de san Juan. Como los más representativos, o al menos más claros, escogeremos tres pasajes.

a) El primitivo final del Evangelio, antes que un discípulo del autor añadiese el c. 21, dice: «Otros muchos signos hizo Jesús en presencia de sus discípulos, que no han sido escritos en este libro. Y éstos han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,30s).

b) Uno de los pasajes en que, como hace con frecuencia san Juan, es presentado Jesús replicando a las acusaciones de sus adversarios dice así: «Cogieron de nuevo piedras los judíos para apedrearlo. Jesús les respondió: 'Muchas obras buenas he hecho a favor vuestro de parte de mi Padre, ¿por cuál de estas obras me apedreáis?' Le respondieron los judíos: 'No te apedreamos por obra alguna buena, sino por blasfemia y porque tú, siendo hombre, te haces Dios'» (Jn 10,31-33).

c) En el juicio ante Pilato, como réplica a la insistencia de éste en soltar a Jesús por no hallar delito en él, san Juan pone en boca de las autoridades judías estas palabras: «Nosotros tenemos una ley, y según esta ley debe morir, pues se ha hecho Hijo de Dios» (Jn 19,7).

Estos tres pasajes del Evangelio de san Juan, a los que podíamos añadir otros, no sólo proclaman abiertamente la divinidad de Jesús; también dicen que fue precisamente el hecho de que Jesús se atribuyera una categoría divina, «se hiciera Dios», lo que provocó la intervención de las autoridades judías contra él: para el estricto monoteísmo judío, semejante pretensión o era una locura o una intolerable blasfemia, condenada con la muerte por la ley. El móvil, por tanto, de la acción judicial judía contra Jesús fue el celo por la ley, por la causa de Dios. Y esto no lo leemos sólo en uno de los libros más tardíos del Nuevo Testamento, como es el Evangelio de san Juan; lo afirma ya paladinamente san Pablo cuando confiesa que era el celo lo que, antes de su conversión, le hacía perseguir a la Iglesia, a los creyentes en aquel Jesús de Nazaret, condenado como blasfemo por el Sanedrín (Flp 3,6).

Pero contra esta presentación de Jesús en san Juan el crítico exigente puede objetar: San Juan escribió su Evangelio a finales del siglo I, unos setenta años después de la muerte de Jesús; ha habido tiempo, por tanto, para que dos o más generaciones de creyentes transformaran la figura histórica del Maestro, aureolándola de un atributo que él no se arrogó, la divini-

dad. Por otra parte —pueden añadir los críticos—, la presentación que san Juan hace de las palabras de Jesús denuncia un largo proceso de reflexión teológica sobre el contenido del mensaje cristiano; las que nos han conservado los tres primeros evangelios son más sobrias a este respecto. Todos los críticos reconocen hoy que es en los evangelios sinópticos donde nos han llegado en su forma primitiva los dichos de Jesús.

3. *La divinidad de Jesús en los evangelios sinópticos*

Respondiendo a esta objeción debemos decir: es cierto que el Evangelio de san Juan fue escrito el último de los cuatro, a finales del siglo I, y que su redacción supone una reflexión de la Iglesia, por medio de sus teólogos y predicadores, sobre el misterio de la persona de Jesús. Pero también son ciertas otras dos cosas. En primer lugar, que el cuarto Evangelio recoge y elabora una tradición sobre Jesús muy antigua; en algunos casos, incluso más arcaica que la paralela de los evangelios sinópticos. Y en segundo lugar, que las afirmaciones netas de la divinidad de Jesús en el Evangelio de san Juan no añaden nada nuevo a lo que leemos en los evangelios más antiguos, sino simplemente explicitan lo que está ya contenido en éstos.

Jesús, en efecto, no dijo nunca a las multitudes que él era Dios (al menos no leemos tal cosa en los sinópticos); pero sí realizó acciones y pronunció palabras que entrañan la proclamación de que poseía un poder divino en el sentido más real de la palabra. Entre otros pasajes que podíamos citar escogeremos dos breves relatos: el de la curación de un paralítico en Cafarnaúm y el de las espigas arrancadas en sábado.

a) *El paralítico perdonado.* Esta narración, cuyo

original griego posee un fuerte colorido arameo y cuyo contenido es claramente de origen palestinense, dice en la versión de san Marcos:

«Y habiendo entrado de nuevo en Cafarnaúm al cabo de días, corrió la noticia de que estaba en casa. Y se aglomeraron muchos, hasta el punto que ya no se cabía ni siquiera a la puerta, y les hablaba la palabra. Y vienen trayéndole un paralítico llevado por cuatro. Y como no pudiesen acercarlo hasta él por el gentío, destecharon el techo del sitio donde se hallaba Jesús, y por el boquete abierto descuelgan la camilla en que el paralítico estaba tendido. Y al ver su fe Jesús, dice al paralítico: 'Hijo, perdonados son tus pecados'. Estaban allí algunos de los escribas, y pensaron en sus corazones: '¿Cómo éste habla así? Blasfema. ¿Quién puede perdonar pecados sino sólo Dios?' Y al punto, conociendo Jesús en su espíritu que hablaban así en su interior, les dice: '¿Por qué pensáis eso en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil, decir al paralítico: 'Perdonados son tus pecados', o decir: 'Levántate, coge tu camilla y anda'? Pues para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder para perdonar pecados sobre la tierra, dice al paralítico: Yo te lo digo: Levanta, coge tu camilla y marcha a tu casa'. Y se levantó, y al punto, cogiendo su camilla, salió en presencia de todos, de suerte que estaban todos fuera de sí y glorificaban a Dios, diciendo: 'Nunca tal vimos'» (Mc 2,1-12).

En el paralelo de san Mateo (9,1-8), el final parece haberse conservado en forma más arcaica. Dice: «Y viéndolo las turbas, se asombraron y glorificaron a Dios, que había dado tan gran poder a los hombres», es decir, al hombre Jesús de Nazaret.

La argumentación de los escribas en este relato es de una lógica perfecta: sólo Dios puede perdonar los pecados; por tanto, un hombre que, como hace Jesús,

concede o proclama al paralítico el perdón de los pecados, blasfema, se hace igual a Dios. Sólo hay una posibilidad de que semejante actitud no entrañe una blasfemia: que el hombre que así habla sea verdaderamente Dios. Jesús replica a la acusación de blasfemia de acuerdo con lo que dice en el Evangelio de san Juan: «Si a mí no me creéis, creed a mis obras» (10,37). La curación del paralítico es un signo visible de que Jesús ha podido realizar la acción invisible de perdonarle los pecados. San Marcos, por tanto, el Evangelio que casi todos los críticos consideran como el más arcaico de los cuatro, presenta ya a Jesús proclamando con una acción, el perdón de los pecados, y unas palabras lo mismo que san Juan: que posee un poder exclusivo de Dios.

Contra esta conclusión puede formularse —y no pocos críticos formulan— una objeción. ¿Y si el relato del perdón y la curación del paralítico no es histórico, sino una creación literaria del evangelista o de los primeros predicadores cristianos? En ese caso, lo que en él tendríamos no sería lo que proclamó de sí mismo Jesús, sino lo que proclamó más tarde la fe de la Iglesia. Esta objeción se disipa teniendo en cuenta dos cosas. Por una parte, el colorido palestinense y arameo de la narración: la cuestión del perdón de los pecados y el escándalo de los escribas sólo son concebibles en ambiente judío; y en cuanto a la lengua, a lo largo de todo el relato el griego de san Marcos —y de san Mateo al final— resulta violento, áspero, y esta aspereza se explica muy bien leyendo el texto actual como traducción literal, servil, de un original arameo, la lengua de Palestina. Esto demuestra el gran arcaísmo del relato; al menos no se puede decir que lo redactó san Marcos en Roma por primera vez, en pleno ambiente pagano y en fecha muy próxima o posterior al año 70.

En segundo lugar, la concesión del perdón por Jesús y el escándalo que con ello provoca en los escribas y fariseos es uno de los hechos narrados en los evangelios de cuya historicidad podemos estar más seguros. Recuérdese que los escribas y fariseos murmuran porque Jesús «acoge pecadores y come con ellos» (Lc 15,2). Acoger es en realidad un sinónimo de perdonar. Si Jesús perdona pecados, es decir, ofensas contra Dios, con ello proclama que posee el mismo poder de Dios. El episodio del paralítico perdonado se explica muy bien como un caso concreto de esta concesión del perdón. Y este perdón es una «obra de Dios», como dice Jesús en el pasaje de san Juan que hemos citado (10,30-33), donde los fariseos lo acusan de blasfemia porque, siendo hombre, se hace Dios; y por eso lo quieren lapidar.

b) *Las espigas arrancadas en sábado.* El relato de este episodio pertenece, como el del paralítico, a un grupo llamado por los estudiosos «controversias»; como indica el nombre, en estos relatos vemos a Jesús defendiéndose de alguna acusación de sus adversarios, los escandalizados escribas y fariseos. He aquí la versión de san Mateo, que en parte es más primitiva que la de san Marcos:

«En aquel tiempo, marchó Jesús en día de sábado a través de los sembrados. Sus discípulos sintieron hambre y comenzaron a arrancar espigas y comerlas. Los fariseos, al verlo, le dijeron: 'Mira, tus discípulos hacen lo que no es permitido hacer en sábado'. El les dijo: '¿No habéis leído qué hizo David cuando tuvo hambre él y los que iban con él? ¿Cómo entró en la casa de Dios y comió los panes de la proposición, que no le era lícito comer, ni a él ni a los que con él iban, sino sólo a los sacerdotes? O ¿no habéis leído en la ley que, en día de sábado, los sacerdotes en el templo quebrantan el sábado, y no son culpables? Pues os

digo que aquí hay más que el templo... Porque el Hijo del hombre es señor del sábado'» (Mt 12,1-8).

En este relato, donde más claramente habla de sí Jesús es en las dos últimas partes de la respuesta a los fariseos: «Aquí hay más que el templo» —dice—, «el Hijo del hombre es señor del sábado». El templo era la morada de Dios; por encima del templo, por tanto, sólo estaba el mismo Dios. De igual modo, el sábado era el día santo dedicado a Dios, una institución divina; al decir Jesús que él es más importante, de más categoría que el sábado, está indicando de nuevo que posee una categoría divina, un poder igual al de Dios, único que para un judío estaba por encima del sábado.

Este modo de hablar es una manera de decir que con Jesús se ha hecho presente Dios en medio de los hombres de un modo singularísimo, incluso escandaloso desde el punto de vista de la ortodoxia judía. Con un lenguaje perfectamente ambientado en el mundo judío, sus instituciones —el templo, el sábado, las leyes que regulaban la observancia del mismo—, Jesús dice en este relato de forma velada, pero suficientemente clara para que lo entiendan sus oyentes judíos, que él posee una autoridad divina.

De nuevo, por tanto, en un pasaje de los evangelios sinópticos Jesús dice de sí lo mismo que, con palabras más explícitas, proclama en el Evangelio de san Juan: que es Dios, Hijo de Dios. Y como en san Juan, también en los sinópticos esta afirmación de Jesús es presentada como tan escandalosa para las autoridades judías, que éstas deciden su muerte. Al final de la última controversia, san Marcos dice: «Y saliendo los fariseos, celebrando consejo con los herodianos, tomaron la resolución de acabar con él» (Mc 3,6).

En cuanto a la historicidad del relato de las espigas arrancadas en sábado, los argumentos en su favor son

los mismos que aducíamos con ocasión del de la curación del paralítico. El colorido palestinense de la narración es evidente: los argumentos del templo y el sábado no pudieron ser inventados por cristianos de origen griego; suponen un mundo de ideas totalmente judío. Por otra parte, si Jesús no hubiese pronunciado estas palabras, es inconcebible que los apóstoles o los primeros cristianos, que eran judíos y de mentalidad judía, hubiesen tenido la ocurrencia de decir que Jesús era más que el templo, más que el sábado. Aunque estos relatos, como casi todos en los evangelios, presentan los hechos con una estilización que los simplifica, es imposible negar que tras ellos se esconden acontecimientos reales de la vida de Jesús y palabras suyas auténticas. La Iglesia, por tanto, proclamó desde fecha tempranísima su fe en la divinidad de Jesús porque él mismo se presentó como «igual a Dios», como dice san Juan.

4. *Fe judía y fe cristiana*

Al hacer crítica histórica sobre la resurrección de Jesús, el argumento básico, ante el que resultan impotentes todas las escapatorias, es el de la originalidad del contenido de la predicación cristiana: el Jesús resucitado de que nos hablan los evangelios y demás escritos del Nuevo Testamento no se parece en nada a los dioses o personajes divinos resucitados del mundo helenístico, ni a las figuras bíblicas arrebatadas al cielo, tan familiares en la tradición judía. Un mensaje que constituye una novedad tan radical, especialmente dentro del judaísmo —que es donde nace la predicación cristiana—, sólo es explicable en la hipótesis de un hecho igualmente original. La predicación de la

Iglesia primitiva, que es un dato perfectamente asequible al crítico, no se puede concebir como resultado de una evolución en las ideas religiosas de los primeros apóstoles, todos de origen judío, o de los posteriores, procedentes de la gentilidad helenística.

Este argumento de la novedad es igualmente válido para el problema de cómo nació la fe de la Iglesia en la divinidad de Jesús, como decíamos al comienzo. El estudioso se ve obligado a reconocer que en una fecha muy temprana, antes que apareciera el primer escrito del Nuevo Testamento, predicadores cristianos de origen judío proclaman la divinidad de Jesús de Nazaret. Hoy quizá no somos capaces de apreciar la estridente novedad que suponía esta proclamación. Sin un apoyo en la palabra y la obra del mismo Jesús, corroborada por la acción de Dios resucitándolo de entre los muertos, es inimaginable que unos judíos piadosos acojan y proclamen esta fe.

Con un profundo respeto a la religiosidad judía, del tiempo de Jesús y los apóstoles como de hoy, el cardenal Daniélou hace esta clara descripción de lo que constituyó el drama del judaísmo oficial, y de los judíos celosos como san Pablo ante Jesús de Nazaret:

«La misma acusación atraviesa la totalidad del Evangelio: la acusación de blasfemia. Ahora bien, esta acusación, en sí, es legítima. La grandeza del pueblo judío consiste en condenar toda pretensión del hombre de hacerse Dios. Es verdad que, para los judíos, no hay peor delito que atribuirse un poder divino, divinizarse: sería la más crasa idolatría. La única cuestión es saber si en un caso, y en uno solo, ha habido un hombre que ha tenido el derecho de decirse Dios, porque en realidad lo era. Ese es todo el problema que separa a judíos y cristianos en lo que concierne a la persona de Jesús. Pero es evidente que, en la medida en que los judíos no creían que Jesús era Dios, debían condenarlo a muerte por blasfemo; y se puede decir que el drama de los judíos consiste en que frente a Jesús no tuvieron otra opción posible que creer en él o condenarlo, pues no hay otro Jesús que el Jesús que proclamó poseer una dignidad divina. Frente a este Jesús, un judío no puede permanecer neutral: un hombre que proclama poseer una dignidad divina, o es un blasfemo, que merece la muerte, o es verdaderamente Dios, y es preciso creer en él. Esto es exactamente lo que sucedió en los orígenes. Hubo judíos que condenaron a Jesús como blasfemo, y hubo judíos que reconocieron en él al Salvador del mundo» [1].

Esta reconstrucción del drama que provocó en el seno del judaísmo la predicación de Jesús y luego la de la Iglesia no es pura creación novelística, carente de todo apoyo en datos históricos. Prescindiendo de lo que con toda claridad leemos en el Evangelio de san Juan, este drama está descrito ya con expresiones doloridas en las cartas de san Pablo. Entre ellas, la más conocida es, sin duda, la contenida en 1 Cor 1,23: «Nosotros predicamos un Cristo crucificado: para los judíos, escándalo; para los gentiles, necedad». Y en Gál 5,11 da por supuesto el Apóstol que la predicación cristiana entraña necesariamente el escándalo de la cruz: «En cuanto a mí, hermanos, si predico todavía la circuncisión, ¿por qué soy todavía perseguido? ¡Conque se ha anulado el escándalo de la cruz!»

Con frecuencia, por escándalo de la cruz suele entenderse el hecho de que Jesús murió ajusticiado, compartiendo el patíbulo con dos malhechores. Pero

[1] Cardenal Daniélou, *La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui* (París 1966) p. 125. Véase también nuestro estudio *El móvil de la acción judicial judía contra Jesús:* EstBíb 34 (1975) 83-111.

entonces, ¿por qué dice san Pablo que la cruz de Cristo es un escándalo «para los judíos», no para todos los hombres en general? Para los no judíos, afirma, hablar de un Cristo crucificado es necedad. Para entender esta diferencia es preciso recordar que tras la cruz se esconde la condena del alto tribunal judío, el Sanedrín, que pronunciaba las sentencias de Dios; condena de Jesús por el delito de blasfemia, por hacerse igual a Dios. Por tanto, los judíos que escuchasen la primera predicación cristiana tropezaban con el «escándalo» de oír llamar Hijo de Dios y Mesías a un «blasfemo». Esto era un obstáculo para acoger la nueva fe.

El único modo de superar este escándalo y creer en el Jesús que predicaba la Iglesia era creer también lo que ésta proclamaba respecto a aquel Jesús de Nazaret: que la última palabra en el proceso no había sido la del Sanedrín, sino la de Dios, que resucitó a Jesús de entre los muertos. En este sentido se han de entender, a nuestro juicio, las palabras de san Pablo en el saludo de la carta a los Romanos:

«Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado apóstol, escogido para el Evangelio de Dios, que había prometido por medio de sus profetas en las Escrituras Santas acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne, *proclamado Hijo de Dios* en poder según el Espíritu de santidad mediante la resurrección de los muertos, Jesucristo, nuestro Señor» (Rom 1,1-4).

Tras estas palabras de san Pablo parecen resonar, como contrapartida, las que las autoridades judías dicen ante Pilato en el Evangelio de san Juan: «Nosotros tenemos una ley, y según esa ley debe morir, pues se ha hecho Hijo de Dios» (19,7). En el hecho de la resurrección, el Dios de Israel habla con lenguaje poderoso sobre este Jesús condenado por la ley,

que para todo judío creyente era ley de Dios. Resucitando a Jesús de entre los muertos, Dios proclama que no estaba con el Sanedrín condenándolo por blasfemia, que no mentía al «hacerse Hijo de Dios» [2].

[2] Sobre la fe de la Iglesia en Jesús Señor y Mesías véase «Cuadernos de Evangelio» 9 (noviembre 1974).

9

LA CRISTOLOGIA EN LOS HECHOS DE LOS APOSTOLES: JESUS, HIJO DE DIOS, Y EL PERDON DE LOS PECADOS

El interés de la cristología esbozada en los Hechos de los Apóstoles se debe principalmente a los discursos misioneros incluidos por su autor en el relato. Si estos discursos representan versiones fidedignas de la primera predicación cristiana, la cristología que en ellos nos llega sería la más primitiva, la que proclamaba la Iglesia muy poco después de la muerte de Jesús; una cristología, por tanto, anterior incluso a los primeros escritos del Nuevo Testamento, que son las cartas de san Pablo.

Desgraciadamente, la opinión de los estudiosos modernos sobre la antigüedad del material contenido en los discursos de Hechos está condicionada por otra más fundamental: la de quién fue realmente el autor del libro. Entre los exegetas protestantes de hoy, especialmente los de habla alemana, abundan los que niegan que el libro de los Hechos fuese escrito por un colaborador de san Pablo, que la tradición identifica con Lucas, el médico amado (Col 4,14). Lo que en este libro tenemos —dicen— es una obra tardía, compuesta después del año 80 por un autor cristiano que idealiza la figura del Apóstol de los gentiles mediante materiales legendarios y muchos recursos de estilística

narrativa. Para estos estudiosos, los discursos contenidos en el libro son composiciones literarias de este autor anónimo de la época subapostólica, y naturalmente reproducen la cristología del momento en que fueron escritos.

El argumento en que estos estudiosos basan su opinión sobre el autor y la fecha de composición de Hechos consiste en lo que ellos consideran fuertes discrepancias entre la figura y la doctrina de san Pablo que describe el autor del libro y la que podemos recomponer nosotros leyendo las cartas del Apóstol. Este argumento, sin embargo, no sólo no ha convencido a estudiosos católicos como J. Dupont, o protestantes ingleses, calificados de conservadores, como F. F. Bruce y I. H. Marshall; el mismo M. Dibelius, el primero en aplicar a Hechos el método de la historia o crítica de las formas utilizado antes en el estudio de los evangelios, escribía en 1948: «Mi postura es completamente opuesta a la que fue conocida por la generación de nuestros maestros (con excepción de Harnack) como la postura 'crítica'. No se cansan de decirnos que el libro de los Hechos de los Apóstoles no pudo ser escrito por Lucas, compañero de Pablo, porque contiene más errores de los que pudo cometer un hombre tan próximo al Apóstol de los gentiles. Esta teoría exagera a la vez la proximidad a Pablo y el número de los errores». Y A. von Harnack llega a afirmar que el autor de Hechos fue un discípulo próximo a san Pablo.

En cuanto a los discursos misioneros del libro, sería pretencioso querer exponer aquí todos los problemas que plantean. Consideramos preferible centrar nuestra atención en un aspecto de su cristología y otro de su soteriología, y a la vez poner de relieve la total correspondencia entre esta cristología y esta soteriología y las que encontramos en las cartas de san Pablo.

Comencemos por recordar que los discursos misioneros de que vamos a ocuparnos están todos dirigidos a judíos —dejamos, por tanto, el que san Pablo pronuncia en el Areópago de Atenas— y son cuatro: los de san Pedro en Pentecostés (2,15-36), en el templo de Jerusalén tras la curación del cojo de nacimiento (3,12-26) y en Cesarea, en casa del centurión Cornelio, prosélito del judaísmo (10,34-43), y el de san Pablo en Antioquía de Pisidia durante su primer viaje (13,16-41). De estos cuatro discursos, los tres de san Pedro contienen referencias a la situación peculiar en que se suponen pronunciados. El de san Pablo en Antioquía podríamos calificarlo de sermón modelo de predicación misionera a judíos, especialmente de la Diáspora; san Pablo pudo repetirlo a la letra en cualquiera de las ciudades que visitó posteriormente. Por eso en nuestra exposición lo que haremos será comentar dos pasajes de este discurso de Antioquía: el que aplica a Jesús las palabras del salmo segundo: «Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy», y el que, al final, presenta la acción salvadora de Dios por medio de Jesús como el perdón de los pecados.

1. *Jesús de Nazaret, Hijo de Dios*

Como en los tres discursos anteriores de san Pedro, el de san Pablo en Antioquía de Pisidia narra el acontecimiento central del mensaje cristiano, oponiendo a la muerte de Jesús por condena de las autoridades judías de Jerusalén la acción de Dios que desbarata esta condena resucitando a Jesús de entre los muertos. El trozo del discurso en Antioquía que nos interesa dice literalmente:

«Los habitantes de Jerusalén y sus jefes no lo reconocieron y lo condenaron, dando así cumplimiento a las palabras de los profetas que se leen cada sábado, y sin haber hallado ninguna causa de muerte pidieron a Pilato que le quitase la vida. Cumplido todo lo que de él estaba escrito, lo bajaron del madero y lo depositaron en un sepulcro; pero Dios lo resucitó de entre los muertos, y durante muchos días se apareció a los que con él habían subido de Galilea a Jerusalén, que son ahora sus testigos ante el pueblo» (13,27-31).

Hasta aquí el texto del discurso no ofrece dificultad, exceptuada la que pudiera crear la fórmula «Dios resucitó a Jesús de entre los muertos», si no se la entiende bien. En cambio, los versículos que siguen han resultado extraños, como lo demuestra la diversidad de lecturas e interpretaciones que se han hecho de ellos. En la traducción de Nácar-Colunga, estos versículos del discurso que pronuncia san Pablo dicen:

«Nosotros os anunciamos el cumplimiento de la promesa hecha a nuestros padres, que Dios cumplió en nosotros, sus hijos, resucitando a Jesús, según está escrito en el salmo segundo: 'Tú eres mi hijo, yo te engendré hoy'. Pues le resucitó de entre los muertos, para no volver a la corrupción» (13,32-34).

La primera impresión que produce la lectura de estos versículos —especialmente en lectores no preparados— es la de que en ellos se afirma que Jesús fue constituido Hijo de Dios en la resurrección; por tanto, antes de ella no lo era. Y entonces, ¿cómo conciliar esto con lo que la Iglesia proclama en el Credo de la misa: «Creo en Jesucristo, nacido del Padre antes de todos los siglos»? ¿Tendrían razón los adopcianistas del tiempo de las controversias cristológicas? Porque si Jesús es engendrado en el momento de la resurrección, la conclusión parece clara: Jesús no es Hijo de Dios por naturaleza, sino por adopción.

Antes de pasar a exponer lo que puede representar la solución a esta dificultad debemos recordar dos co-

sas. En primer lugar, que este pasaje del discurso que el escritor Lucas pone en labios de san Pablo en Antioquía de Pisidia tiene un paralelo que podríamos calificar de perfecto en el exordio de la carta a los Romanos, en el que hay un inciso que ha hecho derramar mucha tinta a los exegetas. La carta comienza así:

«Pablo, siervo de Cristo Jesús, llamado al apostolado, elegido para predicar el Evangelio de Dios, que por sus profetas había prometido en las Santas Escrituras, acerca de su Hijo, nacido de la descendencia de David según la carne, constituido Hijo de Dios en poder según el Espíritu de santidad a partir de la resurrección de los muertos, Jesucristo, nuestro Señor» (1,1-4).

También aquí parece afirmarse que Jesús recibe la filiación divina en la resurrección; que antes, por tanto, no era Hijo de Dios. Pero este estrecho parentesco entre el comienzo de la carta a los Romanos y el pasaje que hemos citado del discurso de san Pablo en Antioquía de Pisidia nos lleva a la segunda observación que antes anunciábamos: los exegetas reconocen que en el solemne saludo inicial de la carta a los Romanos utiliza san Pablo fórmulas no creadas por él, acuñadas ya desde fecha temprana en la predicación de la Iglesia; si en el discurso que san Lucas pone en labios de san Pablo en la sinagoga de Antioquía le hace decir lo mismo, pero con una terminología y unos procedimientos literarios distintos, quiere decir que el autor del libro de los Hechos recogió en este discurso material antiguo, un material que le ofrecía la tradición.

Sobre el material incluido por san Pablo en su extensa carta a los Romanos se ha dicho que muy probablemente, en una medida considerable, no fue redactado por primera vez cuando el Apóstol envió esta

carta a los cristianos de Roma. Se trata de un material que san Pablo debió de utilizar, sin duda, más de una vez en la predicación en comunidades cristianas que se hallaban en una situación semejante a la de Roma cuando el Apóstol le envió la carta. Esta situación es la que se debía al hecho de que las comunidades estaban compuestas por judeo-cristianos y pagano-cristianos, y a la presencia de la correspondiente comunidad judía que no había aceptado el evangelio. Las dificultades que debió crear la convivencia de estos tres grupos distintos obligaron sin duda a san Pablo a intervenir con unas consideraciones teológicas que iluminasen esa situación.

Por lo que se refiere a los discursos misioneros del libro de los Hechos, es preciso reconocer al menos el arcaísmo de algunas de sus formulaciones cristológicas y el trasfondo arameo del griego en que san Lucas los ha hecho llegar a nosotros. Tenemos, pues, motivos para ver en la carta a los Romanos y en los discursos misioneros de Hechos unas muestras preciosas de lo que fue desde los comienzos la presentación del Evangelio a los judíos.

En este contexto creemos provechoso hacer una pequeña digresión, que nos proporcionará luz para leer el pasaje del discurso de san Pablo en Antioquía que estamos comentando. En 1976, el exegeta sueco K. Stendahl publicaba un breve estudio sobre san Pablo, cuyo título era: *Pablo entre judíos y gentiles*. En la primera página dice el autor que su intención es hacer ver cómo la interpretación de san Pablo, y por lo mismo la lectura y el uso de sus cartas, tanto por parte de los estudiosos como de los simples fieles, se ha realizado durante siglos —consciente o inconscientemente— sin rozar en absoluto uno de los temas más básicos que configuraron el pensamiento del Apóstol: la relación entre judíos y gentiles. Especialmente

en la tradición protestante, y de modo particular entre los luteranos, la epístola de san Pablo que ocupa el puesto de honor es la dirigida a los Romanos. De ella —prosigue K. Stendahl— se han extraído formas de pensamiento que se han convertido en principios clave para organizar el material que nos ha legado el Apóstol en el conjunto de sus cartas. Así ocurre con la presentación que hace san Pablo en la carta a los Romanos de la justificación por la fe. Para algunos, este principio —el de la justificación por la fe— no sólo constituye la clave para penetrar en el pensamiento de san Pablo, sino también el criterio que permite distinguir el verdadero Evangelio, según debe encontrarse en todo el Nuevo Testamento, en la Biblia entera y en la larga y variada historia de la teología cristiana.

Sin embargo —continúa K. Stendahl—, la doctrina de la justificación por la fe fue elaborada por san Pablo con una finalidad muy concreta: la de defender los derechos de los gentiles convertidos a ser plenos y genuinos herederos de las promesas de Dios a Israel. El Apóstol proclama con energía: los derechos de estos gentiles que han creído en Jesús, que han acogido el Evangelio predicado por la Iglesia, están basados únicamente en la fe en Jesucristo. San Pablo defiende celosamente esta doctrina contra cualquier forma de compromiso que pretendiera exigir a los cristianos de origen gentil la circuncisión y la observancia de las prescripciones judías sobre pureza ritual en los alimentos. Resumiendo diremos: al leer las exposiciones teológicas de san Pablo en sus cartas es preciso tener presente la situación en que escribe para evitar entenderlo mal o no entenderlo.

Volviendo ahora al discurso de san Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia, si aplicamos escrupulosamente este consejo al difícil pasaje que estamos

estudiando puede perder su dificultad. Para ello recordemos los pasajes de los evangelios en que se dice que Jesús se hacía Hijo de Dios, o igual a Dios. Aparte los que podríamos citar del Evangelio de san Juan (por ejemplo, 10,31-33; 19,7), he aquí el relato de la crucifixión según san Mateo:

«Los que pasaban le injuriaban, moviendo la cabeza y diciendo: 'Tú que destruías el templo y lo reedificabas en tres días, sálvate ahora a ti mismo; si eres Hijo de Dios, baja de esa cruz'. Igualmente los príncipes de los sacerdotes, con los escribas y los ancianos, se burlaban y decían: 'Salvó a otros, y a sí mismo no puede salvarse. Si es el rey de Israel, que baje ahora de la cruz y creeremos en él. Ha puesto su confianza en Dios; que él lo libre ahora, si es que le quiere, puesto que ha dicho: Soy el Hijo de Dios'» (Mt 27, 39-43).

En este pasaje de san Mateo y en los de san Juan a que aludíamos antes debemos contar, sin duda, con una elaboración teológica y literaria por parte de los evangelistas, o incluso de los responsables anteriores de la tradición; pero esto no constituye ningún obstáculo para que afirmemos la realidad histórica de los hechos narrados. La condena de Jesús por el tribunal judío por el delito de blasfemia —escribe W. Pannenberg— no fue obra simplemente de una torcida malevolencia. El rechazo de Jesús era inevitable para todo judío que fuese leal a la ley, mientras no estuviese en condiciones de distinguir entre la autoridad de la ley y la autoridad del Dios de Israel. Ciertamente Jesús no atacó la ley formalmente, pero sí colocó su autoridad personal por encima de la que poseían las palabras de Moisés, por encima del sábado, por encima del templo, etc. Es comprensible, por tanto, que este proceder fuese considerado blasfemo. Jesús no fue condenado a muerte por unos pocos individuos no cua-

lificados, sino por la ley judía misma, cuya autoridad tradicional fue puesta en tela de juicio por su modo de actuar.

En este sentido —añade W. Pannenberg—, san Pablo se expresa acertadamente cuando dice que Jesús cayó bajo la maldición de la ley (Gál 3,13). Con estas palabras no quiso decir el Apóstol simplemente que Jesús, como todo hombre colgado de un madero, era maldito de Dios, según Dt 21,23, sino también que el transgresor maldito quedaba excluido de la comunidad del pueblo de Dios. Jesús sólo pudo caer bajo la maldición de la ley si fue transgresor de la misma, y como tal se alzó contra el mismo Dios que había dado la ley.

Pero con la resurrección de Jesús los acontecimientos quedaban iluminados por una luz radicalmente nueva. La resurrección de Jesús de entre los muertos sólo podía ser entendida como una acción del mismo Dios, que con ella aprobaba el comportamiento de aquel Jesús de Nazaret en quien las autoridades judías, responsables de la ortodoxia y el cuidado de la ley, habían encontrado blasfemia. Así nos explicamos la insistencia con que en los discursos misioneros a judíos del libro de los Hechos aparece la fórmula «Dios lo resucitó de entre los muertos», y siempre tras la afirmación de que las autoridades de Jerusalén lo habían condenado, pidiendo a Pilato que lo ajusticiase. La Iglesia primitiva necesitaba proclamar que aquel Jesús de Nazaret, condenado porque «se había hecho Hijo de Dios», era realmente Hijo de Dios, pues Dios no podía haber resucitado a un blasfemo.

De este modo, la Iglesia no hacía más que aplicar el hábil razonamiento que, en el Evangelio de san Juan, hace el ciego de nacimiento curado a los fariseos. Estos le dicen: «Da gloria a Dios; nosotros sabemos que ese hombre es pecador». La réplica final

del ciego es: «Sabido es que Dios no oye a los pecadores; pero si uno es piadoso y hace su voluntad, a ése le escucha. Jamás se oyó decir que nadie haya abierto los ojos a un ciego de nacimiento. Si éste no fuera de Dios, no podía hacer nada» (Jn 9,24-33). De modo semejante, el discurso que san Lucas pone en labios de san Pablo ante los judíos de la sinagoga de Antioquía de Pisidia viene a decir con palabras del salmo segundo: «Los habitantes de Jerusalén y sus jefes no reconocieron a Jesús, y lo condenaron, pidiendo a Pilato que le quitase la vida. Cumplido todo lo que de él estaba escrito, lo bajaron del madero y lo depositaron en un sepulcro; pero Dios lo resucitó de entre los muertos, según está escrito en el salmo segundo: Tú eres mi Hijo, yo te he engendrado hoy». Con estas palabras del salmo segundo, usadas metafóricamente, los primeros predicadores cristianos proclamaban: en el acontecimiento de la resurrección, el Jesús de Nazaret condenado por blasfemo, y cuya causa parecía terminada una vez depositado en el sepulcro, fue proclamado ser verdaderamente Hijo de Dios, como él mismo se había presentado en su vida terrena; el juicio del Sanedrín, por tanto, no había pronunciado la sentencia de Dios, ni había defendido la causa de Dios. En la resurrección, Dios no adopta por hijo a Jesús, sino proclama que verdaderamente era Hijo suyo desde el comienzo.

El mismo resultado obtenemos si pasamos a releer los versículos iniciales de la carta a los Romanos, y lo hacemos sobre el trasfondo del proceso de Jesús y su condena por el Sanedrín. En el solemne saludo de esta carta de san Pablo, la frase que ha dado lugar a una prolija discusión entre los exegetas es: «Constituido Hijo de Dios en poder, según el Espíritu de santidad, a partir de la resurrección de los muertos» (1,4). También aquí parece decirse que Jesús no era Hijo de

Dios antes de la resurrección de entre los muertos, no era «Hijo del Padre antes de todos los siglos». El texto ha sido explicado de diversos modos, haciéndole decir algo que no chocase contra el Credo. Pero no estará de más señalar que la traducción que hemos ofrecido —la de Nácar-Colunga— no se impone. El texto griego de san Pablo puede traducirse también así: «Dado a conocer como Hijo de Dios en poder, según el Espíritu de santidad, mediante la resurrección de los muertos». Esta es precisamente la traducción que encontramos en la Peshitta siríaca y en la versión aramea utilizada por los cristianos de Palestina. Aquí, por tanto, en un contexto al que los estudiosos atribuyen un fuerte arcaísmo, tenemos también una presentación de la resurrección de Jesús como el lenguaje, la palabra poderosa de que se sirvió Dios para proclamar que el Jesús de Nazaret colgado del madero era verdaderamente Hijo de Dios.

2. *Jesús y el perdón de los pecados*

No es preciso demostrar que los discursos que leemos en el libro de los Hechos de los Apóstoles no son discursos reales, es decir, transcripción literal de los discursos que pronunciaron realmente san Pedro y san Pablo. Los discursos reales de los apóstoles serían, naturalmente, más largos que los conservados por san Lucas en su obra. Al incluir éstos en el hilo de la narración, el escritor Lucas debió de estilizar y simplificar la presentación, de igual modo que en el relato de los acontecimientos. En esto san Lucas no es un caso aislado: todo relato es fruto de una estilización. A esto se debe, sin duda, el que, al leer el discurso pronunciado por san Pablo en Antioquía de Pisidia, se perciban saltos bruscos, pasos no prepara-

dos de una idea a otra, siempre en torno a la persona y la obra de Jesús.

Así ocurre a nuestro juicio con la idea del perdón de los pecados, que aparece al final del discurso, tras la última referencia a la resurrección. El texto dice:

«David, habiendo hecho durante su vida la voluntad de Dios, se durmió y fue a reunirse con sus padres, y experimentó la corrupción; pero aquel a quien Dios ha resucitado, ése no vio la corrupción. Sabed, pues, hermanos, que por medio de éste se os anuncia el perdón de los pecados y de todo cuanto por la ley de Moisés no podíais ser justificados. Todo el que en él creyere será justificado» (13,36-39).

Dos cosas no parecen del todo claras en estos versículos del discurso de san Pablo: qué tiene que ver la resurrección de Jesús con el perdón de los pecados y qué significa la frase «por medio de éste, de Jesús resucitado, se os anuncia el perdón de los pecados». Comenzaremos nuestro análisis por esta última. Si la forma pasiva del verbo «anunciar» se entiende en esta frase como una referencia al anuncio del Evangelio que realizan san Pablo y los demás apóstoles, el sentido del conjunto es notablemente oscuro, por no decir totalmente indescifrable. Esta oscuridad, en cambio, desaparece si la forma verbal pasiva, «os es anunciado» *(katangélletai)*, se entiende como lo que las gramáticas de griego bíblico llaman «pasivo divino»: un verbo en pasiva cuyo sujeto agente, no nombrado, es Dios. En este caso, si traducimos la forma pasiva por la correspondiente activa, tendremos: «Por medio de éste, de Jesús resucitado, Dios os anuncia el perdón de los pecados», o que han sido perdonados vuestros pecados.

Pero al entender así esta frase del discurso de san Pablo nos encontramos con que en ella le hace proclamar san Lucas ante los judíos de Antioquía de

Pisidia algo que el mismo Apóstol dice en sus cartas, especialmente en la primera a los Corintios y en la dirigida a los Romanos. Por tanto, como en el caso de la filiación divina de Jesús, también aquí, en la vinculación del perdón de los pecados a la resurrección de Jesús, tropezamos con una maravillosa coincidencia entre el discurso que redactó san Lucas como parte de un libro narrativo y las ideas teológicas de san Pablo, pero sin que pueda hablarse de que el escritor Lucas tuvo delante las cartas del Apóstol; los contactos entre ambos se dan a un nivel más remoto, más arcaico.

El primer texto de san Pablo que presentamos como muestra de la relación que establece entre el perdón de los pecados y la resurrección de Jesús se halla en el capítulo 15 de la primera carta a los Corintios. Como se sabe, esta sección de la carta constituye una homilía sobre la resurrección de los muertos, en la que poseemos unas de las más encantadoras páginas que nos ha dejado san Pablo. Algunos miembros de la comunidad de Corinto, sin negar la resurrección de Jesús, no creían que hubiese resurrección general de los muertos. Contra esta postura, de la que hoy nos resulta difícil formarnos una idea exacta, san Pablo argumenta con un razonamiento muy simple: la resurrección de Jesús fue las primicias de la resurrección general de los muertos; por tanto, si no hay resurrección de los muertos, tampoco hubo resurrección de Jesús.

Ahora bien: formando parte de este razonamiento encontramos las palabras que nos darán luz sobre el anuncio del perdón de los pecados que, según el discurso de san Pablo en Antioquía de Pisidia, tiene lugar por medio de la resurrección de Jesús. Pero leamos antes los primeros versículos de la argumentación del Apóstol, a continuación de la cita del credo

en que recuerda el Evangelio que él predicó a los corintios y que todos los apóstoles predican:

«Pues si de Cristo se predica que ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo entre vosotros dicen algunos que no hay resurrección de los muertos? Si no hay resurrección de los muertos, tampoco Cristo resucitó. Y si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana nuestra fe. Seremos falsos testigos de Dios, porque contra Dios testificamos que ha resucitado a Cristo, a quien no resucitó, si en verdad los muertos no resucitan. Porque si los muertos no resucitan, tampoco Cristo resucitó; y si Cristo no resucitó, vana es vuestra fe, aún estáis en vuestros pecados. Y hasta los que murieron en Cristo perecieron. Si sólo mirando a esta vida tenemos la esperanza puesta en Cristo, somos los más miserables de todos los hombres (1 Cor 15,12-19).

Hay una frase de este pasaje de san Pablo que suele citarse con mucha frecuencia: «Si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra fe». Y ordinariamente, si no siempre, se la entiende en el sentido de que si Cristo no hubiese resucitado nuestra fe sería falsa. Esta interpretación, que en cierto modo viene a leer en el texto una perogrullada, olvida dos cosas. Por una parte no tiene en cuenta que san Pablo dice «vana, inútil, es nuestra fe», no «falsa es nuestra fe». Naturalmente, el que nuestra fe sea vana incluye el que sea falsa; pero el Apóstol no afirma explícitamente la falsedad, sin duda por considerar innecesario afirmarla. Por otra parte no se atiende al hecho de que la frase en cuestión aparece dos veces; en la primera se dice simplemente: «si Cristo no ha resucitado, vana es nuestra predicación, vana nuestra fe»; pero en la segunda se añade algo que evita toda ambigüedad: «si Cristo no ha resucitado, vana es vuestra fe, aún estáis en vuestos pecados». En esta segunda

forma queda claro por qué san Pablo, en la hipótesis absurda de que no hubiese resurrección de los muertos, dice que nuestra fe sería vana; la razón de esta vanidad o inutilidad es: sin resurrección de los muertos sería preciso decir que la predicación de la Iglesia sobre la resurrección de Jesús es falsa, que Dios no resucitó a Jesús, y sin resurrección de Jesús no habría habido perdón de los pecados.

Ahora bien: en estos versículos de la primera carta a los Corintios lo que propiamente vemos es cómo san Pablo relaciona el perdón de los pecados con la resurrección de Jesús, pero no queda claro el porqué de esta relación. Para que este porqué se nos aparezca con toda claridad debemos recurrir al pasaje de la carta a los Romanos a que aludíamos antes. Al final del capítulo 4, dedicado enteramente a la fe de Abrahán y cómo por ella fue «justificado», el Apóstol cierra su exposición con estas palabras:

«Fortalecido por la fe, Abrahán dio gloria a Dios..., y por eso le fue computado a justicia. Y no sólo por él está escrito que le fue computado, sino también por nosotros, a quienes debe computarse; a los que creemos en el que resucitó de entre los muertos a Jesús, nuestro Señor, que fue entregado por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación» (Rom 4,20-25).

De este pasaje de la carta a los Romanos, el versículo que aquí nos interesa es el último. En él tenemos de nuevo unidos perdón de los pecados y resurrección, porque justificación —que es el término empleado aquí por san Pablo— es en realidad un sinónimo de perdón de los pecados. El versículo dice: «Jesús, nuestro Señor, fue entregado (a la muerte) por nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación». También aquí los dos verbos de la frase doble son dos pasivos divinos: el sujeto agente, no nombrado, es Dios, que entregó a su Hijo, Jesús, por nuestros pecados, y lo resucitó de entre los muertos para nuestra justificación. Dicho con otras palabras: en la resurrección de Jesús, nosotros, que éramos pecadores, fuimos constituidos justos, reconciliados con Dios, perdonados. Por eso podrá decir san Pablo en la primera carta a los Corintios que, si Cristo no hubiese resucitado, nuestra fe sería vana, todavía estábamos en nuestros pecados.

Pero no se precisa mucho esfuerzo mental para ver que la misma presentación del valor salvador de la resurrección de Jesús, aunque formulada con una terminología distinta, es la que san Lucas pone en labios de san Pablo al final del discurso en Antioquía de Pisidia: «Por medio de éste, de Jesús resucitado, os es anunciado el perdón de los pecados». A la luz de los textos comentados, el de 1 Cor 15 y el de Rom 4, queda totalmente claro que estas palabras del discurso que leemos en el libro de los Hechos no son creación de un autor cristiano anónimo posterior al año 80; al menos es evidente que la soteriología del discurso de Hechos es la misma que encontramos en las cartas de san Pablo, y precisamente en pasajes de las mismas en que, según los estudiosos modernos, san Pablo utiliza materiales preexistentes de la predicación y la catequesis de la Iglesia primitiva. Baste recordar que a este pasaje del discurso de san Pablo en Antioquía se refería especialmente A. von Harnack para afirmar que el libro de los Hechos de los Apóstoles fue escrito por un discípulo muy próximo a san Pablo.

Tenemos así, en el libro de san Lucas y en las cartas de san Pablo, una presentación de la resurrección de Jesús como el acto en que Dios proclama el perdón de los pecados para todos los hombres. Y de la importancia de esta verdad soteriológica en la predica-

ción de la Iglesia primitiva habla bien claro el hecho de que los cuatro discursos misioneros a judíos que san Lucas incluye en el libro terminan hablando del perdón de los pecados; y siempre lo hacen después de proclamar cómo Dios había resucitado de entre los muertos a Jesús, a quien las autoridades de Jerusalén habían condenado. Esta fue la justicia de Dios, a la que —como dice san Pablo— no se sometieron los judíos que rechazaron primero a Jesús y luego a su Iglesia; y no se sometieron, añade el Apóstol, no por odio o malevolencia, sino por celo de Dios, un celo ignorante que en realidad era un luchar contra el mismo Dios cuyos intereses creían defender escrupulosa y enconadamente (Rom 10,1-10).

Tras la exposición precedente, forzosamente breve, creemos que todavía nos queda por responder a una pregunta: ¿En qué sentido se puede decir que Dios resucitó a Jesús para nuestra justificación, o que por medio de Jesús resucitado Dios nos anuncia el perdón de los pecados, la reconciliación con él? Como en el apartado anterior al hablar de la filiación divina de Jesús y de su proclamación por Dios en la resurrección, la respuesta a esta pregunta ha de venirnos de una ambientación en la realidad histórica que sirve de fondo a los enunciados cristológicos de san Pablo y san Lucas.

Recordemos, en efecto, que la primera parte de la frase paulina, «Jesús, nuestro Señor, fue entregado por nuestros pecados», es simplemente una fórmula que compendia toda una serie de palabras de Jesús, conservadas en los evangelios y de cuya autenticidad no cabe duda razonable, en las que habla del valor expiatorio o redentor de su muerte. Baste recordar las que pronuncia sobre el pan y el vino en la última Cena, «la noche en que iba a ser entregado». Jesús, por tanto, camina a la muerte en el marco de una

condena como culpable de blasfemia, y tras esa acción de los hombres se esconde la acción de Dios, que entrega a su Hijo por nuestros pecados. A esa acción de Dios responde, naturalmente, la entrega obediente que el Hijo hace de sí mismo. No resistimos a la tentación de traer aquí un pasaje del sermón de Soledad de san Juan de Avila, en el que tenemos una delicada expresión de este contraste que se dio en la muerte de Cristo entre acción de los hombres —las autoridades judías, Pilato, etc.— y acción de Dios, a la que sólo tenemos acceso por la fe. Dice el santo predicador:

«¡No sabe pregonar ese pregonero! Si preguntáis a Pilato, diros ha que: 'Ego nullam invenio in eo causam'. Por eso murió, porque fue su voluntad de salvar a los hombres; de esta manera no hubo causa, no hubo quien le constriñese a hacer lo que hizo, sino sólo el amor que nos tuvo. Si pregona el pregonero: 'Esta es la justicia que manda hacer Poncio Pilato a Jesús de Nazaret, porque dice ser Hijo de Dios, y por alborotador y malhechor', no sabe lo que dice. Que no tenía Pilato poder sobre él ninguno, que de arriba viene: 'Non haberes potestatem adversus me ullam, etc.', dijo Jesucristo al mismo Pilato. Pues, ¿por qué muere? 'Propter scelera populi mei percussi eum' (Is 53,8). Eso sí, 'por los pecados de mi pueblo, porque me ofendieron los hombres, por eso le castigo yo', dice el Padre Eterno, porque ellos no se perdiesen para siempre en el infierno... Luego así debía de decir el pregón: 'Esta es la justicia que manda hacer el Eterno Padre a Jesucristo, su Hijo, porque amó a los hombres. Quien a tantos y tales ama, que tal haya'» (Obras, BAC, III, p. 116).

La condena que lleva a Jesús a la muerte es condena por pecador, blasfemo; una condena que pronuncia el que era en la tierra el tribunal de Dios, que

defendía su ley y protegía su causa. Así Jesús muere verdaderamente herido por los pecados de los hombres, hecho pecado y por ello rechazado por Dios, maldito. Pero la obra de Dios no termina aquí. Si para entregar a Jesús por nuestros pecados necesitó —según nuestro modo humano de hablar y entender— la colaboración de los hombres, para decir su última palabra no la necesitó: la resurrección de Jesús no tuvo nada de obra de los hombres, fue enteramente una obra divina.

Y la resurrección de Jesús es la última palabra de Dios respecto a Jesús de Nazaret; san Lucas la presenta como un gran pregón de Dios cuando hace decir a san Pablo en la sinagoga de Antioquía de Pisidia: «Sabed, pues, hermanos, que por medio de éste —de Cristo resucitado— se os anuncia el perdón de los pecados y de todo cuanto por la ley de Moisés no podíais ser justificados. Todo el que en él creyere será justificado». Porque si en la resurrección Dios proclama a Jesús, condenado por el Sanedrín en nombre de la ley, lo cual equivalía a en nombre del mismo Dios, libre del delito de blasfemia, con esta «justificación» de Jesús se realiza la nuestra. Dicho con otra terminología: en la resurrección de Jesús, Dios proclama la aceptación del sacrificio de la cruz, y con ella la concesión del perdón a los hombres. De este modo podemos afirmar: según el propio Jesús anunció antes de morir, fuimos condenados con él a la cruz por nuestros pecados, pero con él también fuimos declarados «inocentes», libres de pecado, por Dios en la resurrección. Así pudo predicar de él la Iglesia naciente que fue resucitado para nuestra justificación [1].

[1] Para todo lo relativo al autor de Hechos y los discursos incluidos en el libro véase J. Dupont, *Les problèmes du livre des Actes entre 1940 et 1950,* en la colección de estudios del autor *Études sur les Actes des Apôtres* (París 1967) pp. 11-124. En pp. 133-155, J. Dupont reproduce su extensa crítica al libro de U. Wilckens sobre los discursos misioneros de Hechos (= RB 69, 1962, 37-60); muy interesante es también la crítica al comentario de E. Haenchen al libro de san Lucas, recogida en pp. 125-131 (= RB 64, 1957, 102-107). Sobre los discursos recomendamos también F. F. Bruce, *The Speeches in Acts - Thirty Years After,* en R. J. Banks (ed.), *Reconciliation and Hope* (Londres 1974) pp. 53-68. En cuanto a estudios sobre los orígenes de la cristología remitimos a dos que se caracterizan a la vez por su seriedad científica y su respeto al texto sagrado: M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte* (Tubinga 1975); I. H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology* (Leicester 1976).

NUEVA BIBLIA ESPAÑOLA

Traducción dirigida por los profesores

L. Alonso Schökel y J. Mateos

Institutos Bíblico y Oriental de Roma

2.ª ed., 1.964 págs. Enc. en skivertex

Es ésta la primera traducción de la Biblia a un idioma moderno hecha por estructuras lingüísticas o «dinámicas»: modismos, proverbios, frases hechas, giros comparativos hebreos o griegos por sus correspondientes castellanos. Así se ajusta la versión a las exigencias de la lingüística moderna, para la que los idiomas no se corresponden por palabras sino por estructuras. La tarea no fue sencilla. Exigía un conocimiento de las lenguas originales nada corriente, conocimiento similar del español y dominio de la lingüística comparada. Lo cierto es que ahí la tenemos, tras quince años de trabajo en equipo en el marco único en que podía realizarse: el Instituto Bíblico de Roma.

Decir que es una traducción hecha, no por palabras, sino por correspondencias idiomáticas, significa algo importante y de imprevisibles consecuencias para la lectura y comprensión de la Biblia. Las ideas, incluidas las de la más elevada teología, obedecen a un momento determinado de la historia y se plasman en el lenguaje del tiempo. Y, para que hoy resulten vivas, es preciso repensarlas para nosotros y trasvasarlas a nuestro lenguaje. Este es el prodigio conseguido por «Nueva Biblia Española». Lo que Job y Pablo pensaron y escribieron para su tiempo aparece en ella, sin perder un ápice del contenido, en nuestro lenguaje y cuadros mentales. Así se lograron las dos fidelidades en que radica toda perfecta traducción: fidelidad al idioma original y fidelidad al nuestro. Y así se consiguió que el lector de hoy pueda leer la Biblia —libro de otros y lejanos tiempos— como un libro de nuestros días.

EDICIONES CRISTIANDAD

EL LIBRO DE BOLSILLO CRISTIANDAD

Vivimos un momento de renovación de todas las ciencias del espíritu. La teología, la filosofía, la historia de la Iglesia, la sociología religiosa y hasta el lenguaje adquieren nuevos planteamientos más acordes con la circunstancia histórica actual. De todo ello se dará fe en esta colección, ávida de renovar nuestros ambientes culturales y religiosos.

TITULOS PUBLICADOS

1. K. Rahner: *Cambio estructural de la Iglesia.* 164 págs.
2. J. Blank: *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje.* 173 págs.
3. C. H. Dodd: *La Biblia y el hombre de hoy.* 190 págs.
4. J. Ratzinger: *Dios como problema.* 238 págs.
5. A. Greeley: *El mito de Jesús.* 232 págs.
6. C. H. Dodd: *Las parábolas del Reino.* 200 págs.
7. M. Eliade: *Tratado de Historia de las Religiones,* I. 280 págs.
8. M. Eliade: *Tratado de Historia de las Religiones,* II. 270 págs.
9. H. von Campenhausen: *Los Padres de la Iglesia.* I: *Padres griegos.* 232 págs.
10. H. von Campenhausen: *Los Padres de la Iglesia.* II: *Padres latinos.*
11. G. Martina: *La Iglesia, de Lutero a nuestros días.* I: *Epoca de la Reforma.* 254 págs.
12. G. Martina: *La Iglesia, de Lutero a nuestros días.* II: *Epoca del Absolutismo.* 326 págs.
13. G. Martina: *La Iglesia, de Lutero a nuestros días.* III: *Epoca del Liberalismo.* 260 págs.
14. G. Martina: *La Iglesia, de Lutero a nuestros días.* IV: *Epoca del Totalitarismo.* 210 págs.
15. M. Wiles: *Del Evangelio al dogma. Evolución doctrinal de la Iglesia antigua.* 154 págs.
16. R. Guardini: *Una ética para nuestro tiempo.* 192 págs.
17. A. Greeley: *El hombre no secular. Persistencia de la religión.* 302 págs.
18. G. Baum: *El hombre como posibilidad. Dios en la experiencia secular.* 270 págs.
19. J. A. Fitzmyer: *Teología de san Pablo. Síntesis y perspectivas.* 202 págs.
20. E. Lohse: *Introducción al Nuevo Testamento.* 280 págs.
21. J. Mateos: *Cristianos en fiesta. Más allá del cristianismo convencional.* 2.ª ed. 346 págs.